ORIENTALISTISCHE LITERATURZEITUNG

Monatsschrift für die Wissenschaft vom ganzen Orient
und seinen Beziehungen zu den angrenzenden Kulturkreisen

Begründet von **F. E. Peiser**
Unter Mitwirkung von Prof. Dr. **G. Bergsträsser**, Dr. **Hans Ehelolf**
und Prof. Dr. **Hans Haas**

Herausgegeben von
Professor Dr. Walter Wreszinski

INHALT:

Zur Mehlbereitung im Altertum. Von B. Landsberger . . . . . Sp. 337—344
Besprechungen . . . . . 344—376
Babinger, F.: Schejch Bedr ed-din, der Sohn des Richters von Simaw. (F. Giese) 363
Bang, W.: Monographien zur türkischen Sprachgeschichte (F. Giese) 364
Boylan, P.: Thoth the Hermes of Egypt. (H. Kees) 347
Fischer, A.: Übersetzungen und Texte aus der neuosmanischen Literatur. I: Dichtungen Mehmed Emins. (C. Frank) 367
Fischer, O.: Chin. Landschaftsmalerei. (H. Haas) 374
Gombocz, Z.: Die bulgarisch-türk. Lehnwörter in der ungarischen Sprache. (E. Lewy) 369
Handschriften, Arabische und persische, aus dem Besitz des verstorbenen Reisenden Dr. Burchardt. (R. Strothmann) 360
Mainage, Th.: Les religions de la Préhistoire. (H. Schneider) 344
Nelson, H. H.: The Battle of Meggido. (H. Kees) 348
Palästina. Bilder von Land und Leben. Eingel. v. M. Calvary. (G. Dalman) 358
Reinhardt, K.: Poseidonios. (H. Leisegang) . . 349
Schroeder, L. v.: Lebenserinnerungen. Hrsg. von F. v. Schroeder. (M. Winternitz) 372
— Religionslehre. Hrsg. von K. Völker. (Ders.) . 372
Seligmann, S.: Die Zauberkraft des Auges und das Berufen. (M. Meyerhof) 363
Thilo, M.: Das Hohelied. (G. Dalman) 359
Unger, E.: Babylonisches Schrifttum. (A. Deimel) 354
Fundberichte 376
Ausgrabungen 376
Personalien 376

Bezugspreis fürs Inland vierteljährlich 100— Mk., fürs Ausland vierteljährlich 7.50 Fr., 6 sh., 1½ $, 3½ holl. Gulden, 5 skand. Kr. Mitglieder der DMG erhalten auf vorstehende Preise 25% Rabatt. Manuskripte an das zuständige Mitglied der Redaktion. Deren Anschriften sind: Prof. Dr. W. Wreszinski, Königsberg i. Pr., Julchental 1, Prof. Dr. G. Bergsträßer, Kuppritz bei Pommritz, Sachsen, Dr. H. Ehelolf, Berlin-Halensee, Friedrichsruher Str. 3, Gartenhaus III, Prof. Dr. H. Haas, Leipzig, Hauptmannstr. 3. Korrekturen nach Königsberg. Rezensionsexemplare nach Leipzig.
Jährlich 12 Nummern.

25. Jahrgang Nr. 8/9 — August/September 1922

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung in Leipzig
Blumengasse 2.

J. C. HINRICHS'sche Buchhandlung in LEIPZIG

Soeben erschienen:

Die Religion im Weltanschauungskampfe der Gegenwart

Zwei Vorträge, gehalten auf dem Kongreß für zeitgem. evangel. Religionsunterricht zu Leipzig im April 1922

von

Dr. Hans Leisegang

Privatdozent der Philosophie a. d. Univ. Leipzig

48 Seiten. 8°. M. 18 —

Der erste dieser beiden von den Kongreßteilnehmern mit größtem Beifall aufgenommenen Vorträge behandelt das Wesen evangelischer Religiosität, der zweite den Weltanschauungskampf der Gegenwart. Die klaren, die Problematik der Gegenwartskultur an ihrer Wurzel anpackenden und von einem lebensvollen Idealismus getragenen Ausführungen werden nicht nur von den Hörern der Vorträge, sondern von jedem mit Freuden aufgenommen werden, dem an einer umfassenden Einführung in das Geistesleben der Gegenwart und seine neuen Zielsetzungen auf allen Gebieten gelegen ist.

Das Religionsproblem bei Friedrich Nietzsche

Von

Lic. Theodor Odenwald

92 Seiten. 8°. M. 36 —

Die Arbeit gliedert sich in folgende Hauptteile:

I. Das Wesen der Religion; 1. Methodenfrage. 2. Das religiöse Erlebnis. — II. Nietzsche und die Religion. 3. Nietzsches Schriften und die Religion. 4. Die Grundmotive der Religion Nietzsches. 5. Nietzsches religiöse Verkündigung und das Christentum. — III. Die Religionsmischung in Nietzsche. 6. Nietzsches Doppelseelenhaftigkeit. 7. Der Grund der Ablehnung der Religion.

Die Schrift will das Religionsproblem bei Friedrich Nietzsche aufzeigen und einen Versuch der Lösung dieses Problems geben. Erst ein Klarwerden über das Religionsproblem bei Nietzsche gibt uns einen Ansatz, von dem aus eine Fruchtbarmachung der Gedanken Nietzsches für die europäisch-religiöse Geisteswelt gedacht und in Angriff genommen werden kann.

Zu den angegebenen Preisen tritt kein Verlagsteuerungszuschlag. Nach dem Ausland in der Währung des Bestimmungslandes auf der Grundlage des Umrechnungskurses der Aussenhandelsnebenstelle.

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG IN LEIPZIG

Soeben erscheint:

Der Kampf der Weltanschauungen

Von

W. Kulemann

VII, 223 Seiten. 8°. Etwa M. 86 —, geb. M. 140 —

Mehr denn je regt sich unter den Menschen der Gegenwart, welche die harte Hand des Schicksals niederdrückt, die Frage, ob das Weltgeschehen überhaupt einen für sie erkennbaren Sinn hat, worin dieser zu sehen ist und welche Aufgabe vor allem dem Einzelnen dabei zufällt. Allen, die dieses Bedürfnis empfinden, eine Führung zu bieten, ist der Zweck des vorliegenden Buches. Es schildert zunächst in rein sachlicher Darstellung die großen Weltanschauungssysteme und ihre geschichtliche Entwicklung, übt an ihnen eine vorurteilslose Kritik und gibt im Anschluß daran die eigene Auffassung des Verfassers. Eingehende Nachweise der vorhandenen Literatur geben dem Leser die Möglichkeit, sich mit den einzelnen Problemen eingehender zu beschäftigen. Für seine Arbeit kam dem Verfasser seine ausgedehnte Tätigkeit auf den verschiedensten Gebieten des öffentlichen und privaten Lebens besonders zustatten. Seine Beschäftigung mit juristischen, politischen und volkswirtschaftlichen Fragen gab ihm Gelegenheit, seinen Gesichtskreis zu erweitern. So ist das, was er dem Leser bietet, der Niederschlag einer reichen und umfassenden Erfahrung. Ein besonderer Vorzug der Darstellung ist neben strenger Unparteilichkeit ein guter, leichtflüssiger Stil und eine Art der Behandlung, die auch dem Leser, der sich zuvor noch nicht mit philosophischen Studien befaßt hat, das Eindringen in die erörterten Probleme erleichtert.

Zu dem angegebenen Preise tritt kein Teuerungszuschlag. Nach dem Ausland in der Währung des Bestimmungslandes auf der Grundlage des Umrechnungskurses der amtl. Aussenhandelsnebenstelle.

XXV 8/9 **OLZ** Aug.-Sept. 1922

Diese Nummer erscheint in Anbetracht der Ferien als Doppelnummer. Hingegen wird des Orientalistentages wegen die Oktobernummer wieder im verstärkten Umfang und zwar bereits Ende September, ausgegeben.

Zur Mehlbereitung im Altertum.

Von B. Landsberger.

H. Zimmern zum 60. Geburtstag gewidmet.

Die Geschichte der Müllerei unterscheidet ein doppeltes Mahlverfahren[1]: 1. die Gewinnung der gesamten Mehlausbeute in einem oder wenig Durchgängen mittels tief zusammengestellter Mühlsteine (Flachmüllerei); 2. oftmaliges Schroten des Getreides mittels hochgestellter Steine. Die Griese werden hierbei in Wurfsieben von den leichteren Schalen getrennt und die reinen Griese dann erst zu Mehl gemahlen (Hoch- oder Griesmüllerei). Das erste Verfahren wird bei Roggen, das zweite bei Weizen angewendet. Das gleiche Prinzip liegt wahrscheinlich bereits der babylonischen Unterscheidung der Mahlmethoden *ṭēnu* und *samādu* zugrunde. Das Produkt des *ṭēnu* ist das gewöhnliche Mehl (*qēmu*, sumerisch *zid*), das des *samādu* Feinmehl (*samīdu*, sumerisch *nig-arra*). Zwar läßt sich über die Technik des *samādu* den babylonischen Quellen noch nichts entnehmen, doch besteht für das aramäische סְמִידָא, das aus dem akkad. *samīdu* entlehnt ist und wie dieses als ein Ding sui generis dem קֶמְחָא gegenübergestellt wird, kein Zweifel, daß es aus dem nach einem bestimmten Mahl- und Siebverfahren erzeugten[2] Kerngries des Weizens gewonnen wurde; nach Dalman, Alttestamentliche Studien für Rudolf Kittel[3], S. 63ff. bezeichnet סמידא, bzw. dessen hebräisches Äquivalent סֹלֶת nicht nur das feine Weizenmehl, sondern auch den Weizengries. Im folgenden stelle ich das einschlägige babylonische Material kurz zusammen.

1. Mahlen und Sieben. VS VII 170 wird eine bestimmte Menge von *še'u* teils *a-na sa-ma-di* (Z. 2) teils *a-na te-ni* (Z. 3) verwendet. Das assyrische Traumbuch, dessen Herausgabe aus dem Nachlasse Klaubers dem Verfasser dieses Artikels als eine leider noch unerfüllte Freundespflicht obliegt, führt in einem Passus, der offenbar getreue Abschrift einer altbabylonischen Vorlage ist, folgende Tätigkeiten der Mehlbereitung an (K 10456 + K 12590, 7ff.): [zíd.]da *i-te-en*, „wenn er Mehl mahlt", [zíd.]da *i-nab-bi* (d. i. *inappi*) „wenn er Mehl siebt"[4], [níg]. ḫar.ra *i-za-mud* (d. i. *isammud*) „wenn er Feinmehl erzeugt"[1]. [Aufnahme von Mietlingen für das *samādu*[2]: VS VII 83 (*a-na ši-pi-ir sa-ma-di*, Lohn für zwei Monate $1/1_6$ Schekel); CT XXXIII 32 (ein Sklave auf ein Jahr gemietet für 9 Schekel); UM VII Nr. 26, 6ff., worüber Näheres unten Sp. 340 f.

Für das Sumerische läßt sich das gleiche Begriffspaar nicht sicher nachweisen. Wenigstens geben die Vokabulare für das einfache und reduplizierte ḫar sowohl *ṭēnu* als *sāmādu*. Für *ṭēnu* s. HWB. sub תאן, für *samādu* Syllabar Sc, Fragment 93065, 3 (SAI. 6434): [ḫar = *s*]*a-ma-du* und Serie Á = *nākum*, 93040, Rs. 11a (SAI. 6434): [ḫar = *s*]*a-ma-du* und wohl auch ebd. 17b (SAI. 6437): [ḫar] = *za-ma-du*. Dazu teilt mir Ehelolf folgende Stellen aus Berliner Vokabularen mit: VAT 10387, Vs. (?), 5ff. ḫar = *ḫu-bu-ul-lu*, *te-e-nu*, *sa-ma-a-du*; Ass. 2559, Vs. 59ff.[3] ḫar. ḫar (mit Lesung a-ra[4] = *te-e-nu*[5], *te-'i-i-nu*[5], *pi-e-nu*[6], *pi-e-ṣu*[6], *a-ra-ar-ru*[7], *sa-am-du*, *sa-*

1) S. Brockhaus, Konversationslexikon unter „Mehlfabrikation".

2) Beschreibung bei Löwy, Technologie und Terminologie der Müller und Bäcker in den rabbinischen Quellen (Diss. Bern 1898) S. 16; Krauß, Talmudische Archäologie I 98f.

3) Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament XIII. Hier findet man weiteres Material für die Technik der Feinmehlbereitung.

1) S. dazu weiter unten.

2) Mahlen war Sklavenarbeit, sowohl im Orient als bei Griechen und Römern, s. schon Meißner, Babylonien und Assyrien I 238. Besonders drastisch Jesaja 47, 2.

3) Der hier in Betracht kommende Abschnitt bereits von Delitzsch, Sumerisches Glossar sub ara (S. 9) und kínkín (S. 121) verwertet. An letzterer Stelle auch noch ein weiterer Beleg.

4) Aus ar-ar mit der auch sonst belegten Apokopierung von r.

5) Passives Verbaladjektiv, nicht Infinitiv, wie das entsprechende *samdu*, *samīdu* in Z. 64f. zeigt. Möglich, jedoch weniger wahrscheinlich *ṭē'inu* und *sāmidu*.

6) Auch CT XII 5, 4 und 5a: *pi-e-ṣu*, *pi-e-*[*nu*]. Wegen des Zusammenhangs dieser Stelle, sowie der HWB. sub פאר angeführten Belege etwa = „zerstoßen", „zerquetschen" (nach unserer Stelle auch mit Hilfe der Mühle). Zu *pēṣu* ist wahrscheinlich hebr., aram., arab. פצע = „zerquetschen" zu vergleichen.

7) = „Handmühlenarbeiter" s. sofort sub II.

mi-du[1], *ḫa-šá-lum*[2] und ḪAR. ḪAR (mit Lesung ki-in-ki-in) = *te-e-nu, sa-mi-i-du, ma-lu-ú*. Allerdings hat auch das Sumerische eine doppelte Begriffsreihe für Mahlen, Müller, Mühle, doch liegt hier der Unterschied zwischen I und II anscheinend in der gewerblichen gegenüber der häuslichen Mehlbereitung: I. ka-zid, woraus das Ideogramm KA + ZÍD (mit Lesung mù) = *ṭēnu ša qēmi* und *qamû*[3] (s. Delitzsch, Sum. Glossar 188), bildet den Berufsnamen *kazidakku* (Torczyner, Tempelrechnungen 9 und 87; ZDMG 67, 144). Daß es sich hier um den zünftigen Müller handelt, beweist die Art des Vorkommens dieses Berufsnamens in den Wirtschaftstafeln der Kassitenzeit, wo meist neben dem Bierbrauer genannt[4], insbesondere aber BE VI 2, 50, 16: *mār awil*ka-zi-da[5]. Die gewerbsmäßig betriebene Mühle wahrscheinlich = zíd-ka[6] (öfters in Lagaš-Tafeln)[7]. II. Dieser steht gegenüber die Handmühle, NÀ. ḪAR oder NÀ.ḪAR.ḪAR[8], wie dem freien *kazidakku* der zum Hausgesinde gehörige (meist weibliche) Handmühlenarbeiter ḪAR.ḪAR[9] = *ararru*[10], dessen soziale Stellung durch das häufige gem-ḪAR.ḪAR der Listen von Lagaš[11] und ^{sal}ḪAR.ḪAR BE XV 77, 7 klargestellt wird. In größeren, insbesondere staatlichen und Tempelwirtschaften, waren diese Arbeiter in einem eigenen „Mahlhause", È.ḪAR.ḪAR[12], beschäftigt und einem PA. ḪAR. ḪAR (ME)[1] unterstellt. Möglicherweise berührt sich jedoch der soeben aufgezeigte Bedeutungsunterschied von ka-zid und ar-ar insofern mit dem obigen von *ṭēnu* und *samādu* als der *kazidakku*, wie schon sein Name sagt, nur *qēmu*, nicht auch *samīdu*, erzeugte, welch letzteres somit auf häusliche Bereitung beschränkt gewesen wäre, worauf wiederum sein sumerischer Name, nig-arra, hinweist[2].

Zu den gemeinsemitischen Wörtern für Handmühle und mahlen (s. Zimmern, Fremdwörter 41[2]) kommt nun ein drittes[3]: „Mehl sieben": akkad. *napû* (s. Z. 8 des oben Sp. 338 zitierten Traumomens), hebr. נָפָה, aram. נַפָּי, aeth. *nafaja*. Daß hier nicht etwa Entlehnungen aus dem Akkadischen vorliegen, beweist, wenn das Ath. nicht genügt, das Wort für „Mehlsieb", welches im Akk. als nom. instr. nach der dafür üblichen *maqtal*-Form von *napû* abgeleitet ist (*nappû*[4]), während im Aram. und Hebr. eine primäre *qatal(at)*-Bildung dafür gebraucht wird, von der die bezüglichen Verba (nach Ausweis der Pa'el bzw. Pi'elform) erst denominiert scheinen: talm.-aram. נַפְרָא und נַפְרְתָא und, dem letzteren formell genau entsprechend, hebr. נָפָה (Bildung wie רָפָה, קָצָה, מָנָה), das keineswegs von נוּף abzuleiten ist[5]. Die dafür angewendete Nominalform ist die gleiche wie in **raḥai*[6], weshalb Handmühle und Mehlsieb wohl ein uraltes Begriffspaar bilden

2. Feinmehl. [NÍG.]ḪAR. RA ergab sich aus Z. 9 des oben zitierten Traumomens, verglichen mit Z. 7, als Produkt des *samādu*. Die hier gegebene Ergänzung sichert UM VII Nr. 26, 6ff. (übersetzt von Ungnad, Altbab. Briefe aus dem Mus. zu Phil.) [6]*um-ma at-ta-a-ma* [7]*a-wi-lam šá 6 sātim še'im* NÍG. ḪAR. RA [8]*i-sa-am-mu-du* [9]*a-na waraḫ* (!) 1 KAM UD 9 KAM [10]*a-na 1 šiqlim* (?) *kaspim* [11]*ad-bu-ub* [12]*šum-ma* NÍG. ḪAR. RA *6 sātim*

1) = „Feinmehl" s. unten sub 2.

2) Wegen seines Ideogramms GAZ auch eine Art des Zerstoßens, wahrscheinlich term. techn. für die Graupenerzeugung, was hier jedoch nicht ausgeführt werden kann.

3) Von *qēmu* denominiert.

4) BE XIV 42 siegeln Brauer und Müller.

5) Dies ist freilich der einzige mir bekannte Beleg aus altbabylonischer Zeit, s. ZDMG 69, 501 zu Nr. 38.

6) Diese alten Zeugen für ursprüngliches ka in Verbindung mit zid berechtigen dazu, die gelegentliche Verdoppelung des *z* in *kaz(z)idakku* als sekundär, durch den Nebenton erzeugt, und die erst seit der Kassitenzeit auftauchende Schreibung des Ideogramms mit dem Zeichen GAZ (s. SAI. Nr. 3288, Torczyner l. c.) als falsche Etymologisierung aus GAZ = *ḫašālu* (s. Sp. 339, Anm. 2) zu betrachten.

7) Reisner Nr. 111 passim; 182 Vs. 3; 184 Vs. 4; CT VII 40a 3; Inv. II 947; RA X pl. II 20—21—54.

8) Die Lesung muß als unbekannt gelten, da nà-ar (a) bzw. nàar (a) sich nicht mit Sicherheit dafür einsetzen läßt. Für die verschiedenen Sorten von Handmühlen vergl. vorläufig Hrozný, Anz. Wiener Ak. 1910, Nr. V; Schwenzner in MVAG 19 (1914) S. 29.

9) K. 4244 (CT XIX 10), 12ff.: lúḪAR. ḪAR, SAR. ḪAR. ḪAR (d. i. wohl der Versorger der Gewürzmühle s. Sp. 343, Anm. 3), GAZ. ZID. DA. Weitere Stellen SAI. 6504; Torczyner l. c. Index S. 117.

10) Diese gleicherweise dem Sumerischen entlehnte Lesung gibt Z. 63 der Vs. von Ass. 5229 (oben Sp. 343 zitiert) an die Hand. Vergl. *bīt a-ra-ar-rí* bei Ungnad, Bab. Briefe Nr. 92, 11.

11) Siehe z. B. Reisner, Tempelurkunden Index 13 sub *gin-ḫar-ḫar*; CT III 20, Kol. VI 1 und VII 26; CT VII 12, Kol. IV 8; ebd. 16, Kol. IV 6; CT X 21, Kol. IV 6; ebd. 44a 13; Hussey II Nr. 3, Rs. IV 26 und V 1).

12) Abrechnungen über die Erzeugnisse eines solchen: CT III 40ff. (ba. Z. 193) und ebd. 44ff. (ba. Z. 184). Sonst: Reisner l. c. Index S. 4; CT III 20. Kol. X 4; ebd. 34, 191; CT X 27, 22a; ebd. 33, 19a und öfter. S. auch *bīt ararrī* in Anm. 10.

1) Reisner Nr. 117, Kol. II 7 und 26; CT III 20, Kol. VIII 12; ebd. 30, 186; ebd. 36, 115; CT IX 19, 8.

2) Der Talmud kennt freilich auch gewerbsmäßige Erzeuger von Feinmehl, סָלָּתִים.

3) Freilich im Arabischen fehlend.

4) Aus **manpaiu*. Zu belegen aus altbab. Inventarien von Hausgerät: CT IV 30a 6: *1 na-ap-pu-ú pu-ut-tu-ḫu* = „Lochsieb"; ebd. 40b 14: *1 na-ap-pu-ú*. (Es folgt hier: *1 gi ma-ḫa-al-tum* s. Zimmern, Fremdw. 41 und ZDMG 69, 527).

5) Das talmudische Material bei Krauß, Arch. 97 und 455. Biblisch kommt נָפָה nur Jes. 30, 28 vor. Das hier paronomastisch damit verbundene לְהַנְפֵּהַ wird nunmehr auch von נָפָה, nicht von נוּף, herzuleiten sein, was zunächst auf לְהָנְפֵּהַ führt. [In jedem Falle bildet der Inf. abs. hier eine Schwierigkeit, bei Ableitung von נוּף jedoch vollends das Vorkommen der spät. Infinitivform הִתְקַטְּלָה (vergl. Ges.-Kautzsch[28] § 72z) in dieser Sprache].

6) Gegen die Annahme Nöldeke's, Neue Beitr. 145, daß **raḥai* erst durch falsche Analogie aus dem Dual entstanden ist, spricht strikte das akk. *erû* < **ḫaraju* < *raḫaju*. Dieses befürwortet auch ursprüngliches *a* nach dem 1. Radikal, wobei freilich die Abweichung des Hebräischen in diesem Punkte trotz Brockelmann, Vergl. Gramm. I 184f β nicht genügend erklärt ist.

še'im [13] *i-na-ad-di-in* [14] *ù* NÍG.ḪAR.RA-*šu i-ṣa-ap-pa-a-am* [15] *tu-ur-da-áš-šú* [16] *šum-ma* NN [17] *ta-ṭa-ar-ra-da* [18] *4 sātim še'im-ma* NIG.ḪAR.RA [19] *na-da-an-šú a-bu-šú* [20] *iq-bi-a-am*„ Also sprachst du: „Einen Freien, der 6 Seah Gerste[1] (zu) Feinmehl vermahlen will, für 1 Monat 9 Tage um 1 Sekel(?) Silber[2] dang (?) ich.“[3] (Entweder) wenn er Feinmehl (von) 6 Seah Gerste geben will, sein Feinmehl auch (wirklich) . . . . ., schicke ihn her. (Oder), wenn du den NN. herschicken willst, so sagte mir sein Vater, daß er (von) 4 Seah Gerste Feinmehl gibt“[4]. Das überaus reiche Material der Wirtschaftslisten bestätigt diesen Befund und widerlegt zugleich die insbesondere von Hrozný, Getr. 130ff., vertretene Annahme, daß GAR.ḪAR.RA eine Brotsorte (also ninda-ḪAR-ra zu lesen) bezeichnet[5]. Es wird stets gemessen, nie gezählt und findet sich in Aufzählungen nie unter Brotsorten, sondern stets neben Mehlarten (zid), von denen es, ebenso wie hebr. סֹלֶת und aram. סְמִידָא, jedoch stets als eigene Kategorie unterschieden wird[6]. Besonders deutlich in den großen Inventarien RTC 307 und Inv. II Nr. 892, in welchen die Reihenfolge Brot, Mehl, Getreide beobachtet wird und níg-ár-ra-sig[7] als letztes der Rubrik „Mehl“ (in beiden Texten Kol. II 15) aufgeführt wird. Nach CT III 40ff. und 44ff. liefert das „Mahlhaus“ (s. oben Sp. 339) zid und nig-arra, nach CT III 48b ergeben 10.077 Seah še insgesamt 5556 Seah zid und 1265 Seah nig-arra-sig[8]. Der Widerlegung bedarf noch die Bestimmung von GAR.ḪAR.RA als Viehfutter (Deimel, ZA 22, 35). Sie beruht darauf, daß in einer Serie von Viehinventarlisten (CT III 5—9) am Ende der Aufzählung des Viehbestandes jedesmal folgende zwei Posten sich finden: 1. ein Quantum nig-arra 2. ein solches GAB.MI, als „Rinderfutter“ (ŠÀG.GAL GUD) bezeichnet. Nun beobachten wir jedoch in diesen Tafeln zwischen nig-arra und GAB..M ein bestimmtes Zahlenverhältnis (durchschnittlich 4:1). Ist nur 2 Seah GAB.MI vorhanden, bleibt die Rubrik nig-arra unausgefüllt, dessen zu geringer Betrag ist der Buchung nicht wert (CT III 5c; 7c; 9b). Dies führt unschwer auf die richtige Deutung: Zur Gewinnung von Rinderfutter wurden in den Viehhaltungen Handmühlen betrieben, welche als Nebenprodukt GAB = Kleie (in unserem Falle „schwarze Kleie“) lieferten[1]. Feinmehl wurde hier wegen seines großen Abfalles erzeugt. Das Verhältnis von Korn[2] zu Feinmehl ergibt sich aus unseren Texten als durchschnittlich 5:1[3]. Dies galt nach Dalman, Kittel-Festschrift 64, im Talmud als der normale Prozentsatz.

Sorten von nig-arra: 1. gewöhnliches in drei Qualitäten[4]: sig (die häufigste)[5], uš[6] und du[7]; aus Gerste erzeugt. Dies zeigt das ihm meist beigesetzte ŠE.BAL, nicht zíz.BAL[8], seine Gewinnung aus še in CT III 48b (s. Sp. 341)[9]. Die Erzeugung von Feinmehl aus Gerste bedeutet freilich einen gewichtigen Unterschied von dem talmudischen Usus, wo סְמִידָא ausschließlich aus Weizen gewonnen wurde. 2. nig-arra-zíz-an. Belege s, Hrozný 133ff; aus Emmer. Da ein zíd-zíz-an. in altbabylonischer Zeit nicht belegt ist (Hrozný 101), darf angenommen werden, daß diese Getreideart ausschließlich dem *samādu*, nicht auch dem *ṭēnu* unterworfen wurde. 3. nig-arra-gig,

1) Oder Getreide, s. unten.

2) Dieser (nach der Autographie unsichere) Betrag wäre als Mietslohn nach den Sp. 338 gegebenen Beispielen nicht zu hoch.

3) Für *dabābu* mit äußerem Objekt fehlt mir jeder Beleg, daher die gegebene Übersetzung nicht ganz sicher.

4) Die Getreidemengen drücken wohl nicht das gesamte zu vermahlende Korn, sondern wahrscheinlich das Verhältnis von Korn zu dem daraus gewordenen Feinmehl (mit Seah als Einheit) aus, s. weiter unten.

5) Vollends hat nig-arra nichts gemein mit der Brotsorte ninda-nemurra = *akal tumri*, worüber zuletzt Landsberger, Kult. Kal. I 121.

6) Nur an zwei aufs engste miteinander verwandten Stellen (Reisner Nr. 173, Vs. 18 und CT VII 47a Rs. 2, vgl. Hrozný 101) findet sich zíd-níg-ár-ra-zíz-an, jedoch nicht als Bezeichnung einer Sorte, sondern wahrscheinlich = „Mehl und Feinmehl“.

7) Zeichen *damqu*.

8) An sonstigen gemeinsamen Aufzählungen von zid und nig-arra führe ich an: Reisner Nr. 103; Nr. 121, II; Nr. 308; CT III 27ff.; CT V 34, Kol. IV; CT IX 30; CT X 20ff., Kol. II 25ff., Kol. V 14ff.; Kol. VI und VII 1ff.; BE III 1, Nr. 126 und 146; de Genouillac, Tabl. de Drehem 5521; BE XV 44, 23; 48c 3; UM II 2, Nr. 91, 1. Als Drittes tritt selten arzana hinzu: CT III 44ff., Z. 44; CT X 21, Kol. V 28 und öfter; RTC 307 und Inv. II 892 (s. im Text), vgl. Hrozný 105[1].

1) GAB.(A) war bereits anderweitig als Futtermittel für Rinder bekannt, s. ZDMG 69, 493. Für das damit offenbar identische GAB. È vermutete Ungnad, Briefe aus dem Mus. Phil. Nr. 66 also mit Recht „Kleie“. Für GAB.(A) s. noch RTC Nr. 305, 1; 307, Rs. IV 14f.; VS VII 110, 3; BE VI 2, 60, 1; LC 219, 1; VS XIII 26, Rs. 2f.; VS XVI 195.

2) Ob Gerste oder Emmer, nicht zu entscheiden.

3) Im einzelnen: 4½: 1 (CT III 6b); 4⅔: 1 (9c); 5:1 (6a, 8b, 9a); 5⅔: 1 (5a); 7:1 (5b; 7b;) 7⅔ : 1 (6c); 12:1 (8c unsicher); 13:1 (8a). In dem Sp. 340f. mitgeteilten Briefe, wenn meine Auffassung richtig, 6:1, resp. 4:1, in CT III 48b (s. Sp. 341) dagegen höchstens 3:1.

4) Die gleichen drei Qualitäten werden auch bei einzelnen Mehlsorten, Brot, Bier, Wolle, Kleiderstoffen unterschieden. Hier kann nur auf Hrozný 104 und 148 verwiesen werden.

5) Meist mit Angabe seines ŠE.BAL: Reisner Nr. 103; CT III 29, 147; 46, 130; 50, 121; CT VII 23a; 48b; CT IX 21; CT X 20ff. passim; RTC 307, II 13 und 15; Inv. 892 II 15.

6) Mit ŠE.BAL: Reisner Nr. 121 VII 4.

7) CT III 48, Z. 17, 20, 29, 31; CT IX 21 passim.

8) Das Wesen dieses rechnerischen Betrags, der anscheinend zur Bestimmung des Wertverhältnisses einer zusammengesetzten Substanz zu ihrem Hauptbestandteil dient, jedoch bis zur völligen Regellosigkeit schwankt, muß trotz der Ausführungen von Deimel, ZA 22, 20ff. und Hrozný 77, 110, 114, 120, 123 als ungeklärt gelten.

9) Auch VS VII 170 (s. Sp. 337) und UM VII 26 (s. Sp. 340) dürfte nig-arra aus Gerste bereitet werden, obgleich hier še = „Getreide“ immerhin möglich wäre.

aus Weizen, in altbab. Zeit nicht zu belegen, SAI. 9338[1]. 4. das aus der Hülsenfrucht gú-níg-ár-ra gewonnene Feinmehl (SAI. 2102; BE XIV 88, 5 und 11; KAR V Nr. 192, III 47)[2].

Als akkadische Lesung für níg-ár-ra vermutet man zunächst *samīdu*, das seiner Bedeutung nach damit identisch sein muß und sich wie folgt belegen läßt: VS XVI 102, 23ff.: *sa-mi-da-am* [24] *ki-is-si-bi-ir-ri-* [. . .] [25] *ù sa-aḫ-li-i* (!) [26] *šú-bi-lim* „Feinmehl, Koriander und Gartenkresse (samen)[3] sende mir!“; VAT 9039 (altassyr. Wirtschaftsliste, mir freundlichst von Ehelolf mitgeteilt), Rs. 8: 1 *na-ru-qu šá sa-me-de*; Ass. 2559, Z. 68 und danach Z. 65 (s. oben Sp. 339). Doch scheint NÍG.AR.RA nach UM VII 26, 14 (zitiert Sp. 341) auch durch ein nicht auf einen Dental endigendes Wort wiedergegeben worden zu sein.

Akkad. *samīdu* wurde, wohl gleichzeitig mit der Übernahme der Technik der Feinmehlerzeugung[4], unmittelbar oder mittelbar in eine Reihe von Sprachen entlehnt: aram. (targ., talm. und syr.) סְמִידָא[1], daraus arab. *samīd*, daneben *samīd*, auch *samīt*[2]. In das Griechische drang unser Wort als σεμίδαλις. Daß αλις Endung ist, lehrt der Vergleich eines anderen Lehnwortes[3]: πάρδαλις, woneben auch πάρδος vorkommt. Die Endung dürfte in einer kleinasiatischen Sprache angewachsen sein[4]. σ. = „feines Weizenmehl“, aus dem Winterweizen gewonnen, s. Blümner, Technol. und Terminol.[2] I 51ff. Sprachlich[5] und sachlich damit identisch ist lat. *simila* und *similago*[6]. Aus lat. *simila* althochdeutsch *simila*, *semala* „feines Weizenmehl und -brot“, daraus neuhochdeutsch *Semmel* (s. Walde s. v.). Auch nach dem Osten von Babylonien gelangte das Wort: neupers. *šamad* „panis albis bonus“ (Vullers s. v.)[7] und Sanskrit *samitâ* „Weizenmehl“.[8]

1) Nicht näher zu bestimmen: níg-ár-ra-tur-tur = *ripšu* V R 17, 30c.

2) Vergl. das „Erbsenmehl“ zid-gugal RA X pl. II 14; KAR V Nr. 192, III 47; „zum Vermahlen dienende Erbsen“ gugal-arra Reisner Nr. 128 passim; CT X 21, Kol. V 29 und öfter; RA X l. c. [GÚ.GAL *samdātim* YBT II Nr. 58].

3) Durch diese Stelle [und jetzt noch *za-aḫ-li-i* YBT II Nr. 152, 24] wird der Name der häufigsten Gewürzpflanze Babyloniens endgültig gesichert. Zu sum. za(g)-ḫi-li = akkad. *saḫlû* (Nomin. alt wohl *saḫlû*, das nicht belegt, später *saḫlê*) vergl. Streck, Asurbanipal 577; Langdon BE XXXI 285; Hrozný l. c. 179; Meißner, Bab. und Ass. I 199. Das akk. Wort ist plurale tantum fem. gen. Zur Begriffsbestimmung: Von diesem offenbar senfartigen Gewürz hat der Gewürzmörser seinen sumerischen Namen: na-za(g)-ḫi-liSAR SAI. 912, vergl. 914, akkad. *urṣu* (vergl. CT XXIII 41, 14 mit ebd. 50, 17). Verwendung fand daher sein Same, wie denn dieses Gewürz in den alten Inventarien stets als KUL.ZAG.ḪI.LI (SAR) erscheint: Reisner Nr. 121 XI 19; RTC 307 V 8; Pinches, Amherst Nr. 69 I 7, II 4; RAX pl. II 14. Als Lehnwort aus sum. zaḫili ist *saḫlû* durchaus in Ordnung, dagegen macht bei der von Hrozný l. c. stammenden Zusammenstellung mit hebr. שְׁחָלִים, aram. שְׁחָלָא = Lepidium sativum (Löw 396) sowohl das *s* für hebr. *š*, aram. *t*, als der Kontraktionsvokal am Ende außerordentliche Schwierigkeit. Trotzdem erscheint mir eine Trennung von diesem Pflanzennamen unmöglich, da er, genau wie *saḫlû* (das gleichfalls pluralisch) eine sehr verbreitete Gewürz- (spez. Salat-) pflanze bezeichnet, welche die Griechen κάρδαμον nennen und von der sie ausdrücklich berichten, daß der „wie unser Senf zerstoßene Same (καρδαμόσπορον) besonders von den Persern viel gegessen wird“ (s. die Wbb. und ba. Krauß, Arch. I 495). Vielleicht lösen sich die Schwierigkeiten so, daß sem. **taḫl* und sumerisch zaḫili (woraus *saḫlû* entlehnt) auf eine dritte Sprache zurückgehen. — *saḫlê* wurde auch in der Handmühle gemahlen (CT XXIII 23 I 3) und *saḫlê tēnētim* nach der Erklärung Langdon's l. c. Asurbanipal Rm. VI 179 streut (Salz und) *saḫlê* über das zerstörte Gebiet von Susa wie später ein persischer König Senf über das gleiche Gebiet säet (Nöldeke bei Löw, Pflnn. 427).

4) Hierbei ist jedoch darauf hinzuweisen, daß bei allen Späteren ausschließlich Weizen zu Feinmehl verarbeitet wurde, während die Babylonier nicht nur aus der ihnen in alter Zeit den echten Weizen ersetzenden Triticum-Art Emmer, sondern auch aus Gerste Feinmehl erzeugten.

Besprechungen.

Mainage, Th.: **Les religions de la Préhistoire.** L'âge paléolithique. Paris, Picard 1921. Bespr. von Hermann Schneider, Leipzig.

Der Verfasser, Professor der Religionsgeschichte am „katholischen Institut“ zu Paris,

1) S. außer den Wbb. die oben Sp. 337, Anm. 2 und 3 zitierte Spezialliteratur, auch Krauß, Lehnw. s. v. Das hebräische סֹלֶת, welches durchaus und überall סמידא entspricht, hat seinen Namen vielleicht von der Getreideart, aus welcher er erzeugt wurde, wenn anders die Zusammenstellung mit arab. *sult*, einer Weizenart, (nach Zimmern = akk. *siltu*) sich bewährt. Mit akk. *salātu*, aram. סְלַח, arab. *salata*, etwa = „schneiden“ hat es nichts zu tun.

2) Fränkel, Lehnw. 32; Vollers, ZDMG 50, 618; 51, 298; Dalman, Kittel-Festschrift 64ff. (danach auch — oder gar, im Widerspruch zu den anderen Quellen, ausschließlich? — das Vorprodukt des Feinmehls, der Kerngries); Mielck, Terminologie und Technol. der Müller und Bäcker (Diss. Breslau 1914) 38, 39 und 75.

3) Auf dieses wies mich Herr Dr. Joh. Friedrich freundlichst hin.

4) Für lydische Zugehörigkeitsadjektiva auf *-lis -lid* (nach Hrozný = heth.-*liš*) s. Hrozný, Sprache der Hethiter 191. — Bisher nahm man umgekehrt an, daß aram. סמידא usf. aus griech. σεμίδαλις entlehnt wäre. Dabei mußte jedoch schon die außerordentlich starke Apokope Bedenken erregen. Die für eine solche von Krauß, Lehnw. I 120, § 220 beigebrachten Beispiele sind wertlos, auch was Vollers, ZDMG 59, 618 sub 18 dafür anführt, ist äußerst schwach. Dagegen sind, wohl erst im Wege der Bibelübersetzung, aus σεμίδαλις entlehnt: äth. *sendālē* und armen. *simindr* (Brockelmann, ZDMG 47, 27).

5) Walde sub *simila* bezweifelt freilich direkte Entlehnung aus dem Griechischen, ist vielmehr geneigt, gemeinsamen Ursprung aus einer dritten Sprache anzunehmen.

6) Eine genaue Definition dieses Begriffs findet man bei Daremberg-Saglio II 1143, danach — in Übereinstimmung mit dem von Dalman für die semit. Sprachen gewonnenen Ergebnis — der Kerngries des Weizens.

7) Andre Spielformen bei Lane sub *'ismīd*.

8) Dazu macht mir Herr Prof. Hertel freundlichst die folgenden Angaben: *samitā* „Weizenmehl“, *sāmita* „aus Weizenmehl gemacht“ nach Ausweis des Petersburger Wörterbuchs, aber nicht vedisch. Hindī (Platts) *samitā*, wie das Femininum des Wortes trotz der Endung *ā* zeigt, eine Entlehnung aus dem Sanskrit. Vielleicht volksetymologische Angleichung an *sam* + ptc. praet. von *i* „gehen“.

will die Ergebnisse der Vorgeschichte religionsgeschichtlich verarbeiten; eine Darstellung der „ältesten Religionen der Menschheit als Randbemerkungen zu der übernatürlichen Offenbarung" ist sein Ziel.

Der vorliegende Band behandelt die Religion der Altsteinzeit. Drei Kapitel leiten ein, über Geologie, Fauna und Rasse (1), die altsteinzeitliche Zivilisation (2) und die ethnographische Methode (3); im Hauptteil werden die Gräber (4), die Kunst (5), besonders die Menschendarstellungen (7) als Denkmäler der Religion besprochen; der Totemismus wird zu ihrer Erklärung abgelehnt (6), Tierdienst und Jagdzauber anerkannt (8), ein ursprünglicher Monotheismus wird behauptet (9); den Schluß bilden Bemerkungen über altsteinzeitliche Funde außerhalb von Europa, die wahrscheinlich machen, daß der Mensch der Steinzeit aus Arabien, d. h. aus dem Kreis der Paradies- und Flutsagen des Alten Testaments, nach Frankreich gekommen ist (10).

Die Vorgeschichte ist eine werdende Wissenschaft; ihre Ergebnisse sind weit zerstreut, schwer zu übersehen, wenig verarbeitet. Wenn benachbarte Wissenschaften davon sammeln, was ihnen Stoff werden kann, so erweitern sie nicht nur ihr Gebiet, sondern unterstützen auch die Vorgeschichte bei der Durchdringung ihrer Stoffmassen. So muß auch dieser Versuch großen Stils, den vorgeschichtlichen Stoff den Religionswissenschaften zugänglich zu machen, dankbar begrüßt werden.

Aber die Denkmäler sind spärlich und vieldeutig, und die Religionsgeschichte ist ebenfalls eine werdende Wissenschaft, die viele Hypothesen, besonders über die älteste Religion, und wenig sicheres Wissen besitzt. Ein Werk, das die Denkmäler der Religion der Altsteinzeit so behandeln soll, daß es wirklich eine Lücke füllt, muß viel Stoff, zeitlich nach Werkzeugtypen geordnet, rein tatsächlich und sachlich (alles zuverlässig bekannte) geben, dazu vielleicht versuchen, den Stoff aus sich heraus mit exakter Phantasie zu beleben. Man kann die alten Gräber und Höhlen selbst sprechen lassen, so daß man die Toten gebettet und die Lebendigen an ihren Feuerstätten sitzen und vor ihren Bildern anbeten sieht, und kann an dies heute noch greifbare, an Gräber und Tempel, alle Kleinfunde anschließen, ohne mit Worten, wie Animismus, Totemismus oder Monotheismus zu klappern.

Der Verfasser nimmt einmal einen verheißungsvollen Anlauf dazu, indem er die Schwierigkeiten anschaulich schildert, die in vielen Höhlen überwunden werden müssen, um die versteckten Bilder tief im Berg zu erreichen; man fühlt, daß hier Heiliges verborgen und verehrt wurde, man sieht (besonders in der Darstellung von Tuc d'Audoubert) die nackten Gläubigen den mühevollen Weg zum Allerheiligsten kletternd, kriechend, stampfend verfolgen. Aber es bleibt bei diesem Anlauf; den Wunsch, auf diese Weise die Haupthöhlen wie die alten Anbeter kennen zu lernen, etwa staunend die prächtigen Bilderreihen von Font de Gaume und Altamira, schaudernd die Labyrinthgänge von Pasiega mit ihren inschriftbehüteten und abgrundbehüteten Sälen, bewundernd die werdenden Mythen in den „Tanzszenen" von Gogul und Alpera nachzuerleben, wird nicht erfüllt; die unberührt gefundenen Gräber werden nicht gezeigt, sondern begrifflich zerhackt; so wichtige Dinge, wie das Verhältnis der Wohnhöhle zur Heiligtumshöhle oder wie die Tierarten, die zu verschiedener Zeit verehrt wurden, werden nur in Anmerkungen dürftig erledigt.

Denn dem Verfasser unseres Werkes liegt weniger an der sachlichen und anschaulichen Darstellung des Stoffs, als an der Belegung und Widerlegung bestimmter religionswissenschaftlicher Hypothesen — für die der Stoff leider nichts gibt; das sieht er im Fall des Totemismus; er sieht es nicht im Fall seiner Hypothese vom ursprünglichen Monotheismus.

Ich bin durchaus seiner Ansicht, daß im Paläolithicum eine höhere Religion im Werden begriffen ist; es ist die Sonnenreligion, die sich später, im Neolithicum und den Metallzeitaltern, als ein wissenschaftlich durchgebildetes Ganzes überall aus den Denkmälern erschließen läßt. Diese Religion kann „monotheistisch" heißen, denn die Sonne wird als höchster, einziger Herr der Natur, als Spender alles Lebens, aller Fülle, aller Gerechtigkeit verehrt; andererseits keimt in ihr auch der höhere Polytheismus, denn die Sonne ist in Gestalten zerlegt, in Vater, Sohn und Feind, die in einer heiligen Geschichte im Jahreslauf geboren werden, kämpfen, siegen, freien, sterben. Die Vorstufen dieser höheren Religion müssen in der Altsteinzeit gesucht werden, von den jüngeren Denkmälern aus, die sie entwickelt zeigen[1]. Das unbestimmte Gerede von monotheistischen Urgefühlen, wie die bestimmte Behauptung, daß alle Primitiven eine Gottesidee je älter, um so reiner, haben, ist ganz sinnlos vor Denkmälern, die eben Tierbilder und ein paar menschliche Umrisse zeigen, allenfalls Tanzszenen, sonst aber zunächst schweigen.

Das Buch von Mainage ist eine fleißige Arbeit, nicht ohne Verdienst als ein erster Versuch; es hat die Vorzüge und Schwächen französischer Schriftstellerei, klare, vereinfachende,

1) Vgl. „Die Felszeichnungen von Bohuslän" in den Veröffentlichungen des Museums für Vorgeschichte in Halle, Band 1, Heft 2 (Verlag von Gebauer-Schwetschke in Halle).

aber etwas kahle, allzulogische Darstellung, geschickte, aber oft unnötige und oft entstellende Polemik, viel betonte Methode und weniger treue Sachlichkeit, gar keine selbstlose Liebe zur Sache. Unter den Bildern sind einige unveröffentlicht (besonders ein Zauberer im Hirschgewand, phallisch, als Titelbild verwendet); das übrige ist bekanntes Gut, geschickt ausgewählt, aber auch etwas zerstückt. Die Frankwährung macht das Buch so teuer, daß es für deutsche Käufer fast unerschwinglich wird.

Patrick Boylan: Thoth the Hermes of Egypt. (VII, 215 S.) Oxford, Univ. Press 1922. Bespr. von H. Kees, Leipzig.

Die vorliegende Arbeit geht auf Anregung Ad. Ermans zurück und verdankt auch einen großen Teil ihres Materials den Sammlungen des Berliner Wörterbuches. Sorgfältige Göttermonographien sind wohl dasjenige, was uns für die Kenntnis der ägyptischen Götterkulte am meisten nottut. B. hat hierzu einen beachtenswerten Schritt getan, nachdem bisher für Thot nur eine zudem weiteren Kreisen unzugängliche Vorarbeit von Turajeff (1898 russisch) vorlag. Der Verfasser legt sein mit großer Sorgfalt zusammengestelltes Material geschickt geordnet vor und in seinen Ausführungen fällt im Vergleich mit mancher neueren Arbeit zur ägyptischen Religionsgeschichte Unvoreingenommenheit durch philosophische Ideen und besonnenes Urteil angenehm auf. Nach einleitender Behandlung des Namens des Gottes, wobei sich B. für eine Erklärung als „der von *Dḫwt*“ (der Ortsname aber unbelegbar!) ausspricht, läßt sich B. allerdings unter dem Zwang der Pyramidentexte gleich in eine Erörterung der Stellung des Thot in der Osiris- und Horussage hineinziehen, die ihn zu Nebenerörterungen über die Natur des Osiris, Horus, Seth zwingen, wobei sich das Resultat ergibt, daß für einen astralen Thot kein Platz in der ursprünglichen Osirissage ist, und sich seine Beziehungen zu Horus einmal aus astralen Gründen (Mondgott) und vielleicht auch aus politischen Gründen erklären. Mancherlei Hinweise auf die Bedeutung des Hermopolis (*Wnw*) bei Buto hierfür hat der Verfasser vielleicht nicht voll eingeschätzt, obwohl er bei der Besprechung der Hauptkultstätten (Kap. 16) selbst dazu neigt, dem Ibiskult im Zusammenhang mit dem Mondkult seinen Ursprung im Delta im Gegensatz zum Kult des Hundskopfaffen in Hermopolis magna zuzuerkennen. Auch auf die in Schmun lokalisierte und im Totenglauben so bedeutungsvolle „Feuerinsel“ fällt interessantes Licht. Aus dem reichen Material, das B. in den einzelnen Kapiteln zu den Charakterzügen des Thot als Mondgott, Schreiber und Stellvertreter des Rê, als Gründer sozialer Ordnung, Schöpfer der Gottesworte, allwissender Gott, Schöpfergott und zauberreicher Gott zusammenstellt, ergibt sich für den Verfasser, daß sie alle zwar gut mit seiner, so weit wir zurückblicken können, bezeugten Rolle als Gott des Mondes, dessen hervorragende Bedeutung für die Ordnung der Zeiten, Feste und aller menschlichen und göttlichen Satzung er anerkennt, zusammenstimmen, er betont aber wiederholt die Selbständigkeit dieser Eigenschaften gegenüber dem Mondcharakter; besonders bei seiner Rolle als Schöpfergott, in der Thot seine ihm eigene Methode, die schöpferische Kraft des Wortes, hat. Auch für die seltenen, aber alten Beispiele, wo die Rolle des Thot unheilvoll und gewalttätig erscheint, erkennt B. den Zusammenhang mit dem Mondcharakter als wahrscheinlichen Grund an. Leider ist nicht überall der wahrscheinliche Entwicklungsgang der Vorstellungen herauszuarbeiten versucht, wie es z. B. in dem Abschnitt über Thot als Totengott am besten geschehen ist. Eine solche Sichtung würde auch die wertvollen im Anhang beigegebenen Listen über die theophoren Personennamen und die Beinamen des Gottes noch ergiebiger gestalten können. Kurze Anhänge über die Nebengottheiten *Jsds*, Chons (wobei der alte „Durchwandler“ vom Dämon *Ḫnś* nicht geschieden ist), *Nḫmt-ʿw3j* und *Śš3t* (die Etymologie „Schreiberin“ ist sprachlich unmöglich, eher die „Kundige“) beschließen das reichhaltige Buch, das, trotzdem manche Lücken noch offenbleiben (z. B. ist Thot in den Darstellungen der Tempel zu kurz gekommen, die wichtige Sahurêpublikation nicht benutzt), eine Fülle beachtenswerter Anregungen enthält und zweifellos einen wichtigen Baustein zu dem mühsamen Gebäude einer Darstellung der ägyptischen Religion bildet.

Harald H. Nelson: The Battle of Meggido. Dissertation Univ. Chicago. Univ. of Chicago Libraries 1913 (nach dem Krieg erschienen). (63 S. mit 12 photogr. Ansichten und 4 Karten.) Bespr. v. H. Kees, Leipzig.

Nelson, ein Schüler von Breasted, liefert ein Gegenstück zu dessen Battle of Kadesh, indem er sich bemüht, das, was Kromayer in seinen „Antiken Schlachtfeldern“ für Griechenland getan hat, für eine der wenigen Schlachten der ägyptischen Geschichte, von der wir eine etwas genauere Beschreibung besitzen, durchzuführen. N. legt daher weniger Gewicht auf eine Kritik des Textes der Thutmosisannalen, die er im wesentlichen nach Breasteds Übersetzung und Sethes Ausgabe in den Urkunden benutzt, sondern durch seine gute Ortskenntnis dazu befähigt, auf eine genaue Schilderung der topographischen Verhältnisse der Anmarschmöglichkeiten in die Ebene von Esdraëlon südl. des

sperrenden Karmel über das Gebirge, der Lage von Megiddo (Tell el-Mutesellim) an einem handelspolitisch und strategisch wichtigen Punkt und des eigentlichen Schlachtfeldes bei der Stadt und macht sie durch reichliche Beigabe von Kartenmaterial und photographischen Aufnahmen der Gegend anschaulich. N.s Urteil, auch soweit militärische Erwägungen in Frage kommen, ist im ganzen klar und überzeugend. Nur gelegentlich, z. B. bei dem doch nach der Sachlage sehr wahrscheinlichen Rat der Offiziere, den südlichen Umgehungsweg über Taanach zu wählen, oder der Frage, ob Thutmosis den Ausgang in die Ebene kampflos erreicht hat, stellt er sich den Textergänzungen Sethes allzu skeptisch gegenüber. Das schneidige Losdrängen des Königs entgegen dem Rat der Offiziere, wie es der offizielle Text uns erzählt, findet übrigens eine Korrektur in dem tatsächlichen, recht vorsichtigen schrittweisen Vorrücken über das Gebirge gegen den erkundeten Feind, dessen erstaunliche Unklarheit über die ägyptischen Pläne und taktisches Ungeschick N. mit Recht hervorhebt und auf mangelhafte Zusammenarbeit der „Koalition" zurückführt.

Reinhardt, Karl: **Poseidonios.** (IV, 474 S.) gr. 8°. München, C. H. Beck 1921. M. 60 —; geb. M. 75 —.
Bespr. von Hans Leisegang, Leipzig.

Der hohe Wert des Reinhardt'schen Poseidonios liegt nicht nur in der hier erstrebten neuen Aufhellung eines der dunkelsten und fragwürdigsten Kapitel der griechischen Philosophiegeschichte, sondern vor allem in der neuen Methode, die R. hier auf dem Gebiete der Quellenkritik anwendet. Mit dieser Methode steht und fällt das ganze Ergebnis seiner Forschung; darum muß von ihr in erster Linie gesprochen werden. Er verurteilt die Art, wie man bisher an die Rekonstruktion der poseidonischen Philosophie aus den gerade hier so arg verschütteten Quellen heranging (S. 208): „Diese Methode besteht darin, Gedankenmassen, die sich in verschiedenen Schriften wiederholen, zu vergleichen, auseinander zu ergänzen, Unterschiede ihrer Reihenfolge, Fassung und Verwertung durch das, was man Interpretation nennt, Umstellungen, Annahme von Lücken und dergleichen zu beseitigen, dann aus den einzelnen, anscheinend mangelhaften Exemplaren ein vollkommenes, großes Uropus, wie aus Handschriften einen Archetypus, zu konstruieren, in dem alles das vereint gestanden haben müsse, was verstreut in den verschiedenen Exemplaren steht, um endlich, ausgerüstet mit so reichlichen Erkennungszeichen, in der literarischen Überlieferung von Haus zu Haus zu ziehen, um dem großen, ausgewachsenen, aber immer noch namenlosen Kinde einen Vater zu verschaffen. Was dann auch mit leichter Mühe gelingt . . . Welche Konsequenzen aus der Lösung sich ergeben, welche Züge das gewonnene Urbild aufweist, ob sein Stil und seine Form auch mit den überlieferten Fragmenten übereinstimmt, danach zu fragen unterläßt wohlweislich eine Betrachtungsart, die nur auf äußerliche Ähnlichkeiten acht hat, nur Zusammenhänge finden will, bemüht, alles ins Allgemeine zu verzerren, ohne Augen für das Charakteristische, für Qualität, für das, was in der Welt der geistigen Dinge möglich oder unmöglich ist." Diesem Verfahren stellt R. seine Methode der Erforschung der „inneren Form" gegenüber. Er sagt von den griechischen Philosophen (S. 1): „Ihr Wort wird redend zu uns erst aus einer tieferen Mitte, von wo aus die Inhalte zur Projektion und Zeichensprache werden. Das für wahr Gehaltene wird nun abhängig von einer inneren Form, und diese wird für uns das Tönende, Vertrautere, auch wo die Inhalte anfangen, uns zu befremden. Diese Form ist etwas anderes als die Persönlichkeit, der Mensch als Gegenüber seines Werks, was doch nur wieder ein anderer, ebenso oberflächenhafter Inhalt wäre, äußerlich lebendiger vielleicht für Schaulustige anzusehen, doch starr wie das Modell eines verschwundenen Tiers, das man nach seinen Knochen konstruiert: Die innere Form ist für uns das, was im Erstarrten und für wahr Gehaltenen selber für uns nicht erstarrt, so wenig wie die Lebenskraft in dem Fossil uns als das Lebendige berührt, woran auch wir noch teilhaben. — Was wir innere Form nennen, steht nicht in unserem Belieben; für uns liegt darin ein unpersönliches und allgemeines Muß. Ein solches Muß, wo es bewußt wird, führt zur Wissenschaft." Über diese nicht nur von R. angewandte Methode, durch die ein Erkennen und Erfassen der durch rationale Mittel allein nicht auflösbaren Individualitäten innerhalb der historischen Wissenschaften auf Grund einer bewußt geführten Einfühlung, Intuition, Divination, oder wie man es sonst nennen will, ermöglicht wird, habe ich an anderer Stelle[1] in größerem Zusammenhange gehandelt. Um die innere Form des in andere Schriftwerke eingebetteten poseidonischen Gedankengutes und des ihm adäquaten poseidonischen Stiles zu finden, geht R. von den historischen und geographischen Beschreibungen aus, die mit Sicherheit auf Poseidonios zurückzuführen sind. Nachdem er hier die Grundzüge der psychischen Struktur dieses Denkers gefunden hat, legt er sie als Maßstab an die weitere Überlieferung an, indem er wechselsei-

1) In meinem Aufsatz „Neue Wege zum klassischen Altertum" in Ilbergs N. Jahrbb. 1922, 1. Heft S. 1ff.

tig „die Erkenntnis seiner inneren Form aus den Fragmenten seines Werks, und die Erkenntnis der Fragmente seines Werks aus seiner inneren Form“ (S. 2) gewinnt. Die in den großen Kapiteln über die Meteorologie, Kosmologie, Theologie, Ethik, Mikrokosmos, Mantik und Eschatologie niedergelegten feinen Analysen der Partien aus Strabon, Vitruv, Geminos, Kleomedes, Cicero, Sextus, Galen, Seneca, Plutarch usw., die poseidonisches Gut enthalten, die Fülle von neuen, oft verblüffenden Beobachtungen und der Reichtum an überraschenden Schlaglichtern, die auf weite Strecken der Geschichte der antiken Philosophie fallen, können hier nicht so gewürdigt werden, wie es die aus sicherster Beherrschung des herangezogenen Materials erwachsende, bewundernswerte Leistung verlangt. Nur eine sorgfältige Nachprüfung der durch R. aus dem Stoffe gewonnenen Einstellung und jeder einzelnen auf Grund dieser Einstellung vorgenommenen Analyse kann darüber entscheiden, ob das Bild, das er von Poseidonios entwirft, richtig ist oder nicht. Die Züge dieses neuen Bildes sind allerdings wesentlich andere als die des alten, das bisher der so umfangreichen Poseidoniosforschung vorschwebte. Zunächst überrascht es zu erfahren, was Poseidonios alles nicht ist. Seine Schriften sind nicht „der Archetypus eines dem frühen Hellenismus unbekannten, weitgeschwungenen Höhen- oder Hymnenstils, den wir zuerst mit Philo[1] von Alexandria in der philosophischen Literatur zur Vorherrschaft gelangt sehen, dessen Anzeichen jedoch sich schon bei Cicero zu regen anfangen“ (S. 12). Er ist nicht „der große Mittler zwischen Orient und Okzident, der Erbe zweier Welten, in dem sich der Geist exakter Forschung mit ekstatischer Hingebung vereinigt, der Versöhner zwischen Zenon, Platon und Aristoteles, der Übergang von hellenistischer zu neuplatonischer Philosophie“ (S. 2). Er hat keinen Timaioskommentar geschrieben und ist nicht der „Archetypus der ganzen religiös-spekulativen Richtung, die zum späteren Neuplatonismus führt“. Er gehört auch nicht mit Plutarch zusammen. Nicht aus Asien, sondern von Aischylos, Eleusis, Hesiod und den Vorsokratikern stammen seine philosophischen Ahnen. Er kann dies alles nicht sein, weil die innere Form seiner Geistigkeit dies nicht zuläßt. Diese stellt sich dar als die Coïnzidenz zweier Gegensätze, seiner „Richtung auf das Einzelne, das Mannigfaltige, Besondere, Charakteristische, Individuelle, wo es vorkomme“, und auf der anderen Seite: „der Trieb zum Ganzen, das Zusammenschauen, der Drang, die Mannigfaltigkeiten unter einen Hut zu bringen — nicht allein der Geist der Klassifikation, sondern die Gabe, das Zerwürfelte als Evolution aus einer Einheit zu begreifen, als Ergebnis einer Differenzierung, einzuschmelzen in Fluß und Bewegung und als Wirkung aufzufassen großer, einheitlicher Kräfte“ (S. 5). Er ist der „größte Augendenker der Antike“. Der Weltreisende wird in ihm zum Philosophen und der Philosoph zum Weltreisenden. Er kommt nicht aus der Mystik, sondern aus der Schule der Fachwissenschaft. Seine Geschichtsschreibung, seine geographischen Arbeiten, Meteorologie, Kosmologie, Theologie, Ethik, Psychologie, Eschatologie, sie alle sind herausgewachsen aus einem einzigen Antrieb, schließen sich zusammen zu einem strenggeschlossenen System, durch das er ebenbürtig neben Aristoteles und Chrysipp tritt. Sein philosophisches Erlebnis ist die Erkenntnis, daß Kraft gleich Geist und Geist gleich Kraft ist. Die λογικὴ δύναμις, in die R. wohl allerlei von dem élan vital Bergson's hineinempfindet, ist der Zentralbegriff seines durchaus monistischen Systems, dem der Dualismus eines Philon und aller orientalischen Mystik aufs schärfste gegenübersteht. Die Welt ist ihm ein lebendiger, ganz und gar einheitlicher Organismus, in dem sich Mikrokosmos und Makrokosmos streng entsprechen und ineinander fügen: „Nicht von dem Herrn und Schöpfergott, sondern vom All hervorgebracht das Einzelne, und so das All im Einen: Leben, Zoon, Organismus ist sein Siegel und sein allentsiegelndes Symbol, worin für ihn Geheimnis zu Erklärung und Erklärung zu Geheimnis wird.“ — Da R. alles von der Erfassung der inneren Form der poseidonischen Philosophie abhängig macht und von der Erkenntnis dessen, „was in der Welt der geistigen Dinge möglich oder unmöglich ist“, so ist er durch rational philologische Methode schwer oder gar nicht widerlegbar. Was von hier aus mit Heranziehung allen Materials getan werden kann, um die Philosophie des Poseidonios zu rekonstruieren, das hat I. Heinemann in seinem gleichzeitig und unabhängig von R. erschienenen Buche „Poseidonios' metaphysische Schriften“ (I. Band, Breslau bei Marcus 1921) bereits zu leisten begonnen, und er wird sich in seinem hoffentlich bald folgenden zweiten Bande gewiß von seinem Standpunkte aus eingehend mit R. auseinandersetzen[1]. Ich beschränke mich daher

1) Warum schreibt R. Philo und Strabo, aber Platon und Pluton? Meine Freude über die Durchführung der den griechischen Formen entsprechenden Schreibweise wurde durch diese Inkonsequenz getrübt. Wenn man Poseidonios schreibt, dann muß man auch Alexandreia schreiben. Entweder oder!

1) Vgl. neben Heinemanns Buch seinen inzwischen im Archiv f. Gesch. d. Philos. 1922, 1. Heft erschienenen Aufsatz: Karl Reinhardt's Poseidonios.

hier auf das, was zu der von R. herausgestellten „inneren Form" zu sagen ist. Daß diese innere Form aus griechischem Geiste erwächst und keinerlei orientalischen Einschlag verrät, halte ich für durchaus richtig. Gar nicht zustimmen aber kann ich dem harten Strich, den R. zwischen Poseidonios und Philon und damit allen anderen hellenistischen Schriftstellern zieht, in denen die im Hymnenstil vorgetragene ekstatische Mystik auftaucht. Abgesehen von dem Hymnenstil, der übrigens durchaus nicht immer zum Ausdruck der mystischen Gedanken gebraucht wird und sehr wohl eine anderswoher entlehnte Form sein kann, stützt R. seine Unterscheidung zwischen Poseidonios und Philon im wesentlichen darauf, daß Poseidonios griechisch, monistisch und im ganzen unmystisch, Philon dagegen orientalisch, dualistisch und ganz mystisch denke und empfinde. Wenn nun R. bestrebt ist, das Mystische überhaupt bei Poseidonios möglichst in den Hintergrund zu drängen und demgegenüber betont, daß Poseidonios den Kosmos als einen einheitlichen „Organismus" auffasse, wodurch eine eigentliche Mystik nicht möglich werde, so muß ich dagegen einwenden, daß gerade diese Unterscheidung zu der von R. angenommenen inneren Form gar nicht paßt. Es ist „in der Welt der geistigen Dinge" nicht nur möglich, daß der Organismusgedanke und Mystik sich miteinander verbinden, sondern es ist geradezu die Regel, daß da, wo in der Geschichte der Philosophie die Welt mitsamt dem Menschen als ein Organismus gedacht oder erfühlt wird, auch Mystik emporschlägt. Man denke etwa an Platon, an Schelling, an Goethe und viele andere. Warum soll das bei Poseidonios so unmöglich sein? Aber R. hat, wie er es in seinem Parmenides[1] deutlich merken ließ, eine Abneigung gegen das Aufspüren und Hervorheben mystischer Motive innerhalb der griechischen Philosophie, und ich glaube, das hat ihm die Einfühlung in die innere Form poseidonischen Denkens erschwert. Bei der von R. gepflegten und mir außerordentlich sympathischen Methode aber darf man keinerlei Aversionen mitbringen und sich nicht davor scheuen, da wo Mystik ist, sie auch als Mystik gelten zu lassen, selbst wenn es sich um einen Griechen handelt. Bei der mannigfachen Gestalt, unter der Mystik auftreten kann, müßte man vor allem immer erst genau definieren, was man selbst unter Mystik versteht; sonst ist eine Verständigung nicht möglich. Geben wir bei Poseidonios zu, daß mit seiner inneren Form auch griechische Mystik vereinbar ist, so ist der Weg zu Philon offen; denn ich habe, bisher unwidersprochen, nachgewiesen, daß alles, was bei Philon mystisch ist, nicht aus orientalischen, sondern aus gut griechischer Quelle entspringt[1]. Auch den Unterschied zwischen Monismus und Dualismus kann ich nicht gelten lassen. Ich habe nachgewiesen, daß innerhalb der griechischen Philosophie Mystik sowohl auf dem Boden eines monistischen wie eines dualistischen Systems erwachsen kann[2], ganz abgesehen davon, daß gerade bei Philon Monismus und Dualismus, Stoa und Platon so fest ineinanderliegen, daß hier eine reinliche Trennung unmöglich ist. Jedenfalls komme ich mit meiner Einstellung beim Lesen der von R. mitgeteilten Stellen ohne weiteres von Poseidonios zu Philon hinüber, wenn ich die von R. im ganzen gewiß richtig erfaßte innere Form nur an einer Stelle ein klein wenig abrunde, wo sie nach meiner Ansicht einen durch R.'s eigene geistige Struktur verursachten Defekt hat. Daß sich hierüber streiten läßt, das liegt im Wesen dieser Methode, nach der eben die „innere Form" nur dann für jeden ein „zwingendes Muß" wird, wenn jeder die gleiche Einstellung und das gleiche Wissen mit an den Stoff heranbringt.

1) Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Bonn 1916; vgl. insbesondere das Schlußkapitel.

1) Vgl. meine Bücher „Der Heilige Geist", das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie u. Relig. der Griechen, B. G. Teubner 1919; „Pneuma Hagion", der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien a. d. griech. Mystik, Leipzig 1922 Hinrichs'sche Buchhandlg.

2) Der Heil. Geist 1 S. 243f.

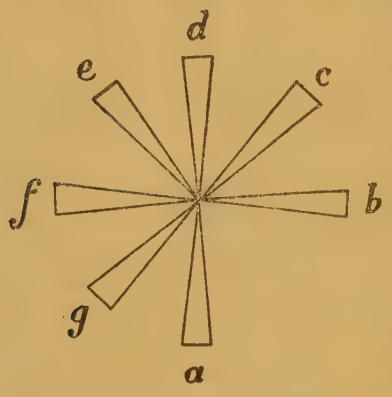
Unger, Prof. Dr. E.: **Babylonisches Schrifttum.** (12 S. Text u. 23 S. Abb.) Lex 8°. Leipzig, Deutsches Museum f. Buch u. Schrift 1921. Bespr. von Anton Deimel, Rom.

Das Wertvollste an dieser Schrift, um das sogleich vorwegzunehmen, sind die 14 Seiten Lichtdruckbilder, mit welchen sie schließt. Die geschmackvolle Auswahl wie auch ihre technische Ausführung sind in gleicher Weise vorzüglich und dankenswert. Die 21 Seiten Text enthalten eine Abhandlung über „Babylonisches Schrifttum" (12 S.) und eine „Liste von Keilschriftzeichen zur Untersuchung ihrer Entstehung aus der Bilderschrift" (9 S.).

Die Abhandlung zerfällt in 9 kleinere Abschnitte, von denen die drei ersteren in der bekannten Weise über die Geschichte der Keilschriftentzifferung berichten. Der vierte behandelt „Schreibmaterial, Schriftunterschiede, Schriftrichtung". Über die letztere schreibt U.: „Die Keilschrift wurde anfangs in horizontalen Kolumnen von rechts nach links geschrieben, während die einzelnen Zeichen von oben nach unten abgefaßt waren . . . Aber wahrscheinlich schon in früherer Zeit, wohl um 2800 v. Chr., änderte

man die Schreibweise in eine rechtsläufige um". Als Gründe dieser Umänderung werden angegeben, „daß die rechts fertiggestellte Schrift beim Weiterschreiben dem Verwischen durch die Hand ausgesetzt war", dann, „daß bei einer Schreibung von oben nach unten auf Ton wenigstens ein bestimmter Keilstrich dem Schreiber unbequem sein mußte". „Einen wichtigen Anhalt zur Feststellung des Zeitpunktes für die Änderung der Schriftrichtung gibt eine Beobachtung des Griffeleindruckes auf dem Ton hinsichtlich seines Querschnittes, wie sie L. Messerschmidt in der OLZ 9 (1906) S. 306 gemacht hat. Dieser Querschnitt ist von der dritten Periode an schief geneigt, nur in den beiden ersten Perioden" (d. h. bis Urukagina einschließlich) „senkrecht".

Mir scheint, die Keilschriftzeichen wurden auf weichem Ton von Anfang an rechtsläufig in Steilkolonnen geschrieben, aber in der ältesten Zeit zuweilen linksläufig in horizontalen Kolumnen gelesen. Den m. E. durchschlagenden Grund für diese Ansicht liefert die sorgfältige Beobachtung der Richtung, welche die einzelnen, die Zeichen bildenden Keilchen haben können. Hierüber orientiert uns am raschesten die folgende schematische Figur. Der Keil a findet sich bis Urukagina nur in wenigen Zeichen, hauptsächlich in „šu"; nachher verschwindet er vollständig aus der Keilschrift. b ist nur eine Ziffer vor *gan* (= 1/4), welche in den Texten der Dynastie Ur durch c ersetzt wird, zuweilen durch d. In dem letzteren Falle wurde d (= 1/2 *gan*) etwas mehr nach e zu geschrieben. Die Keilchen a und b sind daher nach Urukagina gänzlich außer Gebrauch, c schwindet gegen Ende der Dynastie Ur auch aus der Keilschrift, so daß nunmehr nur noch d, e, f, g die Bestandteile aller Zeichen ausmachen, wie sie ja auch von Anfang an die gebräuchlichsten waren. Der Grund für diese Tatsachen ist natürlich das Gesetz der Trägheit: a, b, c ließen sich nur schwer mit der rechten Hand eindrücken. Da somit dem Schreiber von Anfang an nur d, e, f, g handlich zu Gebote standen, war er auch von Anfang an gezwungen, das Bild auf die linke Seite zu legen, da ihm nur auf der linken, nicht aber auf der rechten Seite Bildungselemente bequem zur Verfügung



waren. Anfangs wird man wohl die Texte linksläufig gelesen haben, wie die beigefügten Bilder zeigen. Bald aber (z. B. schon zur Zeit der Fara-Texte) las man sie, wie man sie schrieb, d. h. rechtsläufig, was nicht die Schwierigkeit hat, wie U. sie findet. Daß man auf bedeutenden Monumenten, wie der Stele Hammurabis, die ursprüngliche Zeichenrichtung beibehielt, ist um so weniger zu verwundern, als diese Schrift eingemeißelt wurde. Den Grund für die Schrägheit des Keileindruck-Querschnittes hat m. E. Messerschmidt schärfer und richtiger beobachtet als U. In den ältesten Texten ist die Schreibrohrspitze scharf wie ein stumpfes Messer; bis zur Zeit Urukaginas einschl. endigte sie in einem Winkel von 45°. In dieser Periode drückte man die Spitze immer senkrecht ein, so daß die Schneide in der Mitte des Eindruckes stand. Der Grund hierfür ist unmittelbar einleuchtend. Von der Dynastie Akkad an wurde die Keilspitze immer stumpfer, bis sie schließlich von der Dyn. Ur an immer einen rechten (zuweilen gar einen stumpfen) Winkel bildete. Um nun den Bambussplitter beim Eindrücken in den weichen Ton möglichst wenig aufzubrauchen, verlegte man den Hauptdruck auf die glatte, kieselharte, möglichst wenig auf die faserige Seitenfläche. Dadurch mußte der Querschnitt des Eindruckes schräg erscheinen, weil die Kante nicht mehr in der Mitte, sondern mehr nach der Seite stand.

Der 5. Abschnitt behandelt die „Formen der Tonurkunden und ihre Verwendung". Hier ist die Ansicht U.'s zu berichtigen, daß in der archaischen Zeit vor 3000 v. Chr. die Tontafeln beiderseits flach konvex gewölbt und an den Kanten im spitzen Winkel zusammengestoßen und deshalb nur auf den beiden flachen Seiten, nicht aber auf den Rändern beschreibbar gewesen seien. Diese Beschreibung paßt für einige Tafeln der Fara-Zeit, aber nur bei den an den Ecken abgerundeten Tafeln. Diese Art von Tontafeln unterscheiden bei Urukagina immer eine flache (d. Vs.) und eine konvexe (Rück-) Seite. Die meisten[1] der Fara-Tafeln haben rechtwinklige (quadratische oder rechteckige, mehr breite als lange) Form; die Vs. ist flach, die Rs. konvex und der breite obere und untere Rand fast immer, der linke, seitliche zuweilen beschrieben. Den Grund für die Verdickung der Tontafeln in der Mitte hat Messerschmidt richtig angegeben. —

In 6. gibt U. seine Ansicht über die Form des Keilschriftgriffels und die Art und Weise der Haltung desselben beim Schreiben. Er

1) Die oblonge Form der rechtwinkligen Tontafeln findet sich sogar schon in der Periode der Bilderschrift.

meint, die Babylonier hätten die Keilschrift, mit dem Griffel in der Faust, in die Tafel eingeritzt. Trotz der Zustimmung I. H. Breasted's will mir das in keiner Weise einleuchten. Daß der Schreiber in der bekannten Darstellung auf dem Tore von Balawat den Schreibgriffel mit der rechten Hand so faßt, als ob er sie zur Faust schließen wollte, ist sicher kein klarer Beweis; denn der Schreiber konnte bei diesem Bilde den Griffel, wenn er sich zum Schreiben anschickte, ebenso leicht in die Stellung bringen, in welcher wir ihn zu halten pflegen, d. h. zwischen Daumen und Zeigefinger. Entschieden gegen die Ansicht U.'s spricht zunächst die häufige Verwendung vieler paralleler Haarstrichelchen in der ältesten Schrift, zu deren Schreibung die Faust zu ungelenk war. Vor allem aber scheint mir die obige schematische Figur das „Faustschreiben" auszuschließen. Mit dem Griffel in der rechten Faust hat das Schreiben der Keile b und c keine Schwierigkeit, ja zwischen a und b wäre noch leicht ein Keilchen möglich gewesen, welches aber nie in der Keilschrift bestanden hat. Nur hätte man die Eindrücke auf der rechten Seite mit der einen, auf der linken Seite mit der anderen Kante des oben eingekerbten Griffels machen müssen. Daß der Griffel zu allen Zeiten oben eingekerbt war, bezweifle ich nebenbei bemerkt sehr stark; doch hierüber an einem anderen Orte.

In den Abschnitten 7—9, welche über die ursprüngliche Bilderschrift und ihre Entwicklung zur Keilschrift handeln, reizt mich auch manches zum Widerspruch; doch würde die Besprechung hier zu weit führen. Zum Schlusse nur noch einige Bemerkungen zu der Zeichenliste, in welcher sich der Verfasser im Gegensatze zu anderen nur auf die nach seiner Ansicht „absolut sichern Ergebnisse" beschränken will. Von den 97 in der Liste erklärten Zeichen scheinen mir einige sicher unrichtig, andere durchaus nicht „absolut sichere Ergebnisse" zu sein. Zu seiner n. 16 ist jetzt die n. 289 meiner soeben erschienenen Zeichenliste (Wissenschaftl. Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Bd. 40) zu vergleichen; diese Form konnte U. noch nicht kennen. n. 58 hat nie die Bedeutung Tontafel, sondern ist eine Baumart (*giš mes*). n. 77 bedeutet nirgendwo in den archaischen Texten Mutterleib, sondern nur Terrasse, auf welcher der Tempel festgegründet ist. n. 80 heißt nirgendwo in den alten Texten „Blitz"; es ist wohl fraglos das „Doppeljoch" der eingespannten Esel. Von diesem Bilde läßt sich die Bedeutung „Soldat" unschwer ableiten. Man denke nur einmal an die fest gegliederte Phalanx der Geierstele. Bei n. 82 ist die Gleichstellung mit dem modernen Zeichen nicht richtig, vgl. REC 210 und 212. Zu diesem Zeichen ist jetzt meine n. 367 (und 362) zu vergleichen, aus der sich mit Sicherheit das Urbild „Schlangenrachen" ergibt, welches mir schon vorher feststand, einzig aus der Bedeutung des Zeichens: „Gift, Geifer". Die Erklärung des Zeichens n. 62 scheint mir auch verfehlt zu sein. Der obere Teil desselben kommt auch allein vor. Hieraus scheint sich mit Sicherheit zu ergeben, daß in diesem Bilde nicht ein „erhobener, rechter Arm" vorkommen kann; das so Aufgefaßte dürfte der Tragsack sein. n. 72 ist nicht die „linke Hand", wie U. gegen alle bisherigen Auffassungen meint, sondern sicher die „rechte" Hand (von oben gesehen). Das folgt mit Sicherheit aus dem Stumpfe des Oberarms, der sich bei den Zeichen für den „rechten" (*da, á*) und „linken Arm" (*gúb*) noch erhalten hat.

Diese Kritik, welche unschwer noch weiter geführt werden könnte, darf aber nicht den Eindruck erwecken, als wenn es mit der ziemlich sichren Zurückführung der Keilschriftzeichen auf ihre Urbilder so schlimm stände, wie U. (S. 11) zu glauben scheint. Nur müssen dabei die beiden Hauptgrundsätze (die Erklärung hat von den ältesten Zeichenformen und von der Zeichenbedeutung, welche in den alten Texten sich findet, auszugehen) stets beobachtet werden. Wer das tut, wird nicht so leicht „immer mehr ins Raten kommen".

Palästina. Bilder von Land und Leben. 57 Abbildungen. Mit einer Einleitung von Moses Calvary. (47 S.) Lex. 8°. Berlin, F. Ostertag 1921. M. 32 —. Bespr. von G. Dalman, Greifswald.

Wichtiger als die blumenreiche, aber nicht allzu ernst zu nehmende deutsche und hebräische Einleitung sind die mitgeteilten, meist guten photographischen Abbildungen, welche ohne ein festes Prinzip der Auswahl in bunter Abwechslung Landschaft, Städte, arabisches und jüdisches Volksleben Palästinas vorführen, auch einiges weniger Bekannte, wie den Litanifluß, den Dardarafall, das Tote Meer bei ʿên feschcha, das Kidrontal unterhalb Jerusalem. Zu vermissen ist oft jede nähere Bezeichnung des Gegenstandes der Abbildung. Nur der Kundige sieht, daß Thomsens Aufnahme des Toten Meers von ʿên feschcha stammt, daß die „Samaritanischen Berge" einen Teil des Garizim bedeuten, daß „Bei Migdol" den Eingang des wādi ḥamām meint; daß die „Festung nördlich Metulah" (sic) ḳalʿat esch-schaḳîf ist, der „Jordan" bei der Taufstelle Jesu aufgenommen wurde. Kaum jemand wird aber erraten, wo der „Brunnen", die „Eukalyptuspflanzung", die „Sykomore mit Brunnen", das „Arabische Dorf", die „Straße" sich befinden. Ganz schlimm ist, daß die Wassermühle am wādi ḳelt an den Kidron versetzt ist,

und daß der „Tiberiassee", wohl vom Ausfluß des Jordan aufgenommen, als Hintergrund vom Retoucheur einen Riesenberg erhalten hat, den es am See nirgends gibt. Ein sonderbares Unglück hatte der Dardarafall (wādi el-charrār), denn was rechts sein sollte, ist nach links gewandt, der Film wurde also verkehrt kopiert. Es ist schade, daß die jetzt so kostbaren Reproduktionen keinen kundigen Herausgeber hatten.

Thilo, Lic. Dr. Martin: **Das Hohelied** neu übersetzt und ästhetisch-sittlich beurteilt. (48 S.) 8°. Bonn, A. Marcus und E. Webers Verlag 1921. M. 9—. Bespr. von G. Dalman, Greifswald.

Das Hohelied war durch Haupts Deutung seiner Bilder zu einem Lobpreis des unsittlichen Geschlechtsverkehrs geworden, und zugleich aufgelöst in eine große Zahl von Liedern, die miteinander ursprünglich nichts zu tun hatten. Thilo vertritt im Gegensatz dazu den Gedanken, daß es, ganz abgesehen von der Herkunft seiner Teile, im Zusammenhang erfaßt werden müsse, und findet darin einen Fortschritt von der anfänglichen Zuneigung zum Brautstand, dann zur Vermählung, endlich zum Ehestande, stets mit Betonung der freien Neigung von der Seite des Weibes und unter Voraussetzung der Einehe, sodaß darin der sittliche Wert der im Buche geschilderten Liebe bestehe. Das sinnliche Moment in ihr werde anerkannt, aber zugleich durch die persönliche Hingabe des Liebenden geadelt. Der Übersetzung sind einige Beiträge zur Auslegung vorangeschickt, sie selbst wird dann durch — leider hinterher folgende Anmerkungen begründet. Den Schluß bilden zusammenfassende Erörterungen. Der Verf. hat offenbar recht mit seinem Gegensatz gegen Haupt, der auch die arabische Poesie unsittlicher macht als sie ist. Denn der alte Gebrauch des Buches auf jüdischen Hochzeiten, ebenso wie die synagogale allegorische Deutung beweisen, daß das Altertum hier nicht wie Haupt empfunden und verstanden hat. Eigene palästinische Erinnerungen werden vom Verf. zur Deutung herbeigezogen. Bei dem „Wehen des Tages und Fliehen der Schatten" (2, 17) denkt er gewiß mit Recht an den Nachmittagswind und die lang werdenden Schatten vor Sonnenuntergang. Aber freilich „rötet" der Feigenbaum 2, 13 (Anm. 47) nicht im Frühling die im Herbst angesetzten Früchte, die doch abfallen, sondern er macht im Frühsommer die ersten frisch angesetzten Feigen würzig, d. h. schmackhaft, als Frühfeigen. zāmir 2, 12 wäre nach Th. die Gesangszeit, weil das Schneiteln der Weinstöcke vor der Blüte geschehe, aber es gibt auch ein Ausschneiden der blütenlosen Ranken nach der Blüte. Die S. 31 von Direktor Th. Schneller aus Jerusalem mitgeteilte Tatsache, daß die Lilien in Palästina hellblau, niemals rot, in Gärten auch weiß seien, stimmt leider nicht zur Wirklichkeit. Denn eigentliche Lilien, und zwar weiße, gibt es dort nur in Gärten. Die Irisarten, welche wild vorkommen, sind aber nicht nur hellblau, sondern auch dunkelblau, violett, schwärzlichrot, gelb, grünlich. In meinem Garten in Jerusalem hatte ich die meisten vereinigt. Über die Blumennamen ḥabaṣṣélet und schōschannā hätte der Verf. wohl das Palästinajahrbuch und meine „Orte und Wege Jesu" [2], S. 139, 195, 208 vergleichen können.

Arabische und persische Handschriften aus dem Besitz des verstorbenen Reisenden Dr. Burchardt, angeboten von der Buchhandlung Gustav Fock-Leipzig. Mit Vorwort von A. Fischer. (43 S.) Besprochen von R. Strothmann-Schulpforta.

Im Jahre 1902 konnte Hermann Burchardt von einer Reise durch Jemen im südwestlichen Arabien, 1906 von einer Forschungsfahrt durch den arabischen Nordosten, von Baṣra bis Maskat, der Berliner Gesellschaft für Erdkunde seine anschaulichen Berichte und seine vorzüglichen Bilder vorlegen (s. Zs. d. Ges. f. Erdk. Bln. 1902, S. 593—610; 1906, S. 305—322). Während wir mit großen Hoffnungen auf die Ergebnisse seiner abermaligen Reise nach Jemen warteten, wurde B. im Dez. 1909 in al-ʿUdain bei Ibb, auf der ungefähren Mitte zwischen Ṣanʿā' und ʿAden, ermordet. Als bleibendes Vermächtnis hinterließ er eine Handschriftensammlung, bei deren Zusammenstellung ihm wie schon s. Z. dem Österreicher Ed. Glaser behilflich war der langjährige einzige Europäer von Ṣanʿā', G. Caprotti (s. A. J. B. Wavel, A modern pilgrim to Mecca and a siege in Sanʿa, London 1912, S. 236ff.). Zum deutschen Orientalistentag 1921 überreichte die jetzige Inhaberin der Sammlung, die Buchhandlung Gustav Fock, ein genaues Verzeichnis. Dem Urteil A. Fischer's über den unverhältnismäßig hohen Wert der nur 39 Codices kann man durchaus beipflichten.

I. Von den 7 persischen Bänden sind Firdausī's Šāhnāme, Nr. 5; Saʿdī's Gesammelte Werke, Nr. 21; eine anonyme, noch nicht näher bestimmte Gestalt des Epos von Ḫosrau und Sīrīn, Nr. 22; sowie die komischen Gedichte des Buṯḥāq über die Tafelfreuden, atʿime, Nr. 4, textkritisch und philologisch wertvoll gegenüber den Drucken; die 3 ersten sind auch wegen ihres künstlerischen Schmuckes beachtenswert. Die anonymen schiitischen Legenden aus dem 18. Jahrh., Nr. 33, und der im 19. Jahrh. von einem Zwölfer verfaßte Kommentar zur Qaṣide al-ġarrā' des Saijid al-Ḥimjarī, Nr. 32, sind neue Beiträge zur jüngsten Sektenliteratur.

II. Von den 32 arabischen Bänden stammen natürlich 1.) die meisten aus Zaiditenkreisen. Für Geschichte und Kultur Südarabiens sind

wichtig 3 bislang unbekannte Werke: die Biographie des auch als Schriftsteller bedeutenden (Brock. I 403, 9) Imām Manṣūr ʿAbdallāh b. Ḥamza (st. 614/1217), Teil 1, Nr. 26; ferner die Dīwāne aus dem 12. Jahrh. H. von Jaḥjā b. Ibrāhīm Ǧaḥḥāf, Nr. 3, und von ʿAlī b. Muḥ. al-ʿAnsī, letzterer mit einem sprachlich interessanten Gedicht in der Mundart der Tihāma, Nr. 19. Für das Recht ist wenigstens eins sehr wichtig: al-Mahdī Muḥ. b. al-Mutahhar (um 700/1300), minhāǧ al-ǧalī fī šarh fiqh..Zaid b. ʿAlī, Nr. 36; es ist um so mehr zur Kritik des Corpus Juris di Zaid ed. Griffini, Mailand 1919, heranzuziehen, als es nach Angabe des Katalogs schon in der „Benennung und Reihenfolge" der Kapitel abweicht und so die (andernorts aufzuzeigenden) Widersprüche in der Überlieferung von Zaid noch zu vermehren scheint. Von den sonstigen Rechtsbüchern wäre zu nennen: ein völlig vokalisiertes k. al-azhār von Ibn Murtaḍā (st. 840/1437; Brock. II 187), Nr. 2; das Unicum masāʾil-šarīfa wa-aǧwiba zarīfa des Jaḥjā b. Ḥumaid al-Miqrāʾī aus der Mitte des 10./16. Jahrh., Nr. 37 II, und ein noch nicht näher bestimmtes Werk über die Rechtsgrundlagen, Nr. 25. Im übrigen scheint mir auch jetzt noch die wertvollsten juristisch-zaiditischen Schriften die Wiener Sammlung Glaser zu besitzen, auf die bei dieser Gelegenheit hingewiesen sei. Nach meinen Aufzeichnungen auf Grund persönlicher Einsichtnahme in die Codices und in ein vorläufiges Verzeichnis von M. Grünert finden sich dort so alte und sonst wichtige Werke (vgl. die Indices bei Griffini l. c.) wie das ganze k. al-aḥkām von Hādī, mit den Kommentaren von ʿAlī b. Bilāl und von Muḥ. b. ʿIzzaddīn b. Ṣalāḥ (Brock. II 407, 1); das nukat al-aḥkām des Qāḍī Ǧaʿfar; ferner 2 vollständige Exemplare des taḥrīr von Abū Ṭālib an-Nāṭiq = Burchardt Nr. 26. Übrigens ist der Inhalt aller 4 mir bekannten taḥrīr reicher als der Katalog zu Nr. 26 vermuten läßt. Zu den genannten Autoritäten tritt z. B. noch Ibn ʿAbbās (und ʿAbdallāh b. Masʿūd), ferner von den Zaiditen: Zaid, sein Enkel Aḥmed b. ʿIsā und Hādī's Söhne Muḥ. b. Jaḥjā und Aḥmed b. Jaḥjā, ganz selten auch an Nefs az-zakīje Muḥ. b. ʿAbdallāh, also die Südzaiditen, obwohl der Verfasser selbst Nordzaidit ist. Vom großen Kommentar des Qāḍī Zaid b. Muḥ. al-Kalarī, von dem der VI. Bd. in Burchardt Nr. 29 vorliegt, besitzt Wien (alle?) 7 Bände, vom k. aš-šumūs wal-aqmār des genannten Jaḥjā b. Muḥ. b. Ḥumaid al-Miqrāʾī, Burchardt Nr. 29, hat Wien das Grundwerk al-wābil al-miǧzār.

2.) Halb um der unter den Verwandten oft besonders scharfen Polemik willen beobachten die innerschiitischen Gruppen gegenseitig ihre Literatur, halb fühlen sie eine gewisse Zugehörigkeit zueinander, wirft doch den Zaiditen ihr ehemaliger Genosse Ṣāliḥ b. Mahdī al-Maqbalī (st. 1108/1696f.; al-ʿalam aš-šāmiḫ, Kairo 1328, p. 87, 5ff.) vor: „einen Imāmiten nähmen sie wie einen Engel auf, einen sonstigen Moslem behandelten sie wie einen Teufel". Wie nun zaiditische Schriften nach Sirāz verschlagen wurden (s. Berl. 2161), so erhalten wir hier über Ṣanʿāʾ außer den genannten persischen Büchern zum ersten Male 2 Bände des älteren imāmitischen Rechtsbuches: daʿāʾim al- islām fī ḏikr al-ḥalāl wal-ḥarām wal-qaḍāǧā wal-aḥkām, Nr. 6; ferner imāmitische Rechtsentscheide aus dem 13./19. Jh., Nr. 12; möglicherweise auch eine ismāʿīlische Dogmatik, Nr. 17. Merkwürdig ist auch eine in Indien geschriebene Sammlung von Rechtsfragen indischer Scheiche mit Antworten von südarabischen, wahrscheinlich zaiditischen Scheichen, Nr. 24.

3.) Unter dem übrigen Gut finden sich Gedichte, bekannte wie der Dīwān des Mutannabī, Nr. 35, der textkritische Dienste leisten kann, aber auch mehrere unbekannte, so eine dem Eroberer Ägyptens, ʿAmr b. al-ʿĀṣ, zugeschriebene Qaṣīde, Nr. 9, 7; ferner Gedichte aus einer unbekannten Sammlung späterer Dichter von der Abbasidenzeit an, at-tuḥfa al-ʿalīja, Nr. 9, 9; der Dīwān eines Abū Saʿīd Nūrī b. Aijūb, wohl eines Mitgliedes des Eijubidenhauses, aus der Kreuzfahrerzeit mit Anspielungen auf Zeitereignisse, Nr. 9, 34. Zur Theologie wäre zu nennen das šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa des Muʿaziliten a. Ḥ. ʿAbdalǧabbār al-Asadābādī (st. 415/1024; Brock. I 411, 1), Nr. 10, und ein Schriftchen des A. Bābā b. A. b. al-Ḥaǧǧ Aḥmed (Brock. II 466, 1), veranlaßt durch eine fremde, eigenartige Eschatologie, Nr. 34 II. Kultisches aus angeblich alter Zeit, z. B. von Sufjān aṯ-Ṯaurī und Mālik b. Dīnār findet sich in Nr. 9, 19; ein Gutachten über die Zulässigkeit der Sklavenjagden im islamisierten Afrika vom genannten A. Bābā in Nr. 34 I; Anekdoten von 5 griechischen Philosophen, etwa in der Art des Mubaššir oder der raudat al-afrāḥ des M. b. Maḥmūd aš-Šahrazūrī in Nr. 9, 26. In die älteste Islamgeschichte behauptet zu führen ein Anstellungsschreiben des Chalifen ʿAlī für seinen ägyptischen Statthalter Mālik b. al-Ḥārīṯ, Nr. 9, 25. Der Katalog verhält sich zur Echtheitsfrage sehr zurückhaltend, und in der Tat bringen solche Urkunden uns allzu sehr in die Nähe der angeblich in der hl. Familie vererbten ṣaḥīfen, von denen Masʿūdī VII, 383 ein krasses gegen die Mischehe gerichtetes Beispiel gibt. So gehört auch wohl die nach dem Katalog „zaiditische romanhafte Darstellung" der Ṣiffīn- und der Kamelschlacht, Nr. 39 I u. II, mehr zur Folklore als zur Geschichte. Auch die Tradition

des Ǧa'far aṣ-Ṣādiq, Nr. 13b, wird der Überprüfung bedürfen, aber stets beachtenswert bleiben.

Von der Heimat seiner Arbeit durch allzu große Schwierigkeiten getrennt, wird der Semitist und der Islamforscher den dringenden Wunsch hegen, daß uns dieser arbeitermöglichende Schatz eines deutschen Märtyrers der Forschung mit seinen wertvollen Unica und Seltenheiten nicht nur erhalten, sondern recht bald zugänglich gemacht werde.

Seligmann, Dr. S., Augenarzt in Hamburg: **Die Zauberkraft des Auges und das Berufen.** Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens. (XXXVIII, 566 S. m. 69 Abb. im Text u. a. Taf.) gr. 8°. Hamburg, L. Friederichsen & Co. 1922. M. 120—; geb. M. 150—. Bespr. von M. Meyerhof, Hannover.

Dies Werk stellt eine neue Bearbeitung der früheren Schrift des Verfassers „Der böse Blick und Verwandtes" (1910, 2 Bände) dar. Der vorliegende erste Band gibt eine sehr vollständige Darlegung des Wesens, der Geschichte, Verbreitung, der Psychologie und Pathologie des bösen Blickes bei allen Völkern der Erde. Daß dabei der Orient von den Babyloniern und Ägyptern bis zu den Arabern und Iraniern eingehend berücksichtigt ist, versteht sich von selbst. Ein ungeheuer reichhaltiges Literaturverzeichnis, ein entsprechender Index und zahlreiche Abbildungen verleihen dem Werke besonderen Wert auch für den Orientalisten. Ein zweiter Teil über die magischen Heil- und Schutzmittel soll, gestützt auf die bedeutende Amulettsammlung des Verfassers, in mehreren Bänden folgen.

Babinger, Franz: **Schejch Bedr ed-din, der Sohn des Richters von Simaw.** Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich. (S.-Dr. aus „Der Islam", XI. Band.) Berlin, Vereinigg. wiss. Verleger 1921. Bespr. von F. Giese, Breslau.

Diese Schrift, mit der sich der Verfasser an der Universität Berlin für Islamwissenschaft habilitiert hat, behandelt, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, den Kommunistenputsch, den der Schejch Bedr eddīn unter der Regierung Sultan Mehmeds I. ins Werk setzte und den er 1416 mit seinem Leben büßen mußte. Nachdem der Verfasser die Quellen (orientalische und byzantinische) in Text und Übersetzung mitgeteilt und aus europäischen Werken alles nur Erreichbare herangezogen hat, behandelt er in besonderen Abschnitten Bedr eddins Lehre, sein Verhältnis zu den Sefewiden, die kleinasiatischen Sektenbildungen und gibt in einem Anhange die silsile des Bedr eddīn und eine Aufzählung seiner Werke, soweit die Namen bekannt sind. Es kam ihm in der vorliegenden Darstellung ausschließlich darauf an, die geschichtlichen Fäden dieser merkwürdigen Bewegung aufzuzeigen. Abgesehen von G. Jacobs Arbeit über die Bektaschijje und verwandte Erscheinungen existiert an Vorarbeiten zu einer Darstellung der geistigen Bewegungen im osmanischen Reiche so gut wie nichts. Um so wünschenswerter sind daher derartige Einzeluntersuchungen. Der Verfasser zeigt große Belesenheit besonders in der gleichzeitigen europäischen Literatur und sicheren historischen Blick, so daß er unser Wissen durch verschiedene neue Entdeckungen bereichert, z. B. die Feststellung des Datums für die Belagerung Salonikis durch Mehmed I. Wenn trotzdem das Bild dieser Bewegung in vielen Zügen noch unscharf bleibt, so liegt das an den Quellen. Die türkischen Berichte gehen um die Sache herum und auch der viel wertvollere Bericht des Dukas ist nicht ausreichend. Die nächste Aufgabe wäre jetzt die Durchforschung der Werke Bedr eddins. Wenigstens die in Leyden aufbewahrten zwei Handschriften, von denen die eine sein sufisches Hauptwerk ist, müßten untersucht werden, da die in Seres vorhandenen Werke uns wohl vorläufig verschlossen bleiben werden. Hoffentlich macht sich der Verfasser auch an diese Arbeit und erfüllt sein Versprechen, den verschiedenen angeregten Problemen weiter nachzugehen.

Bang, W.: **Monographien zur türkischen Sprachgeschichte.** (Sitzgsber. d. Heidelbg. Akad. d. Wissenschaft. 1918, 12. Abhdlg.) (48 S.) gr. 8°. Heidelberg, C. Winter 1918. M. 3.30. Bespr. von F. Giese, Breslau.

Der erste Teil der Abhandlung behandelt das osmanische Präsens auf -yor. In den MSOS VI 1903 S. 159—160 hat Karl Foy die Theorie aufgestellt, die schon vorher von Nöldeke und anderen ausgesprochen war, daß das osm. Präsens auf yor aus dem an das Gerundium auf i angehängten Verbum yürümek entstanden sei. Das Hauptargument fand er in dem Vorhandensein des o-Vokals in yor, da im Osmanischen kein o in Nachsilben vorkommt. Dies o erklärt er dadurch, daß neben der Form yürümek, die heute im Osmanischen allein gebräuchlich ist, eine ältere auf yorymaq bestanden habe, die im Köktürkischen allein im Gebrauch ist, in anderen Dialekten auch vorkommt und sich im Südtürkischen im Dialekte von Karaman erhalten hat, wie aus den Proben bei Maximoff hervorgeht. Außerdem will er diesen Präsensstamm schon in den Formen yorïyor und yašayor finden.

Gegen diese Theorie wendet sich Bang. Er glaubt, daß wir zu der von Foy bekämpften Ansicht zurückkehren müssen, nach welcher das heutige osmanische yor nicht sowohl zu yürümek gehört als vielmehr mit dem -tur, -dur, -dï der anderen Dialekte sich deckt. Der Übergang von intervokalischem -d- > -y- wäre dem

in Wörtern wie kökt. adaq > osmanischem ayaq usw. zu vergleichen.

Bang führt nun weniger Beweise für seine Theorie an, sucht vielmehr Foy's Auffassung als falsch hinzustellen. Sehen wir uns seine Gründe an.

Zunächst stellt er mit vollem Rechte fest, daß die von Foy behauptete Übereinstimmung zwischen kökt. yašayur und osm. parlayor keineswegs besteht, denn in yašur ist -y- Hiatustilger Damit ist das Vorhandensein des Präsens auf yor im Köktürkischen unbewiesen.

In der weiteren Argumentation gegen Foy spielt eine große Rolle der Ausspruch Meninskis: „sed idem scribere solent multi Docti يورر ut كليورر gelijürür immo etiam كليوريور quasi esset a Praesenti verbi يوريمك incedere", woraus geschlossen wird, daß zu Meninskis Zeiten die palatale Aussprache statt yor die gewähltere gewesen sei. Bang sagt: „Im Geiste Foy's ist es andrerseits doch wiedersinnig anzunehmen, das Suffix sei in den älteren osmanischen Texten yor zu lesen, sei dann in Meninskis Zeiten nur -yür gesprochen worden, um heute ausschließlich -yor Platz zu machen. Oder sollte Foy sich die Sache so vorgestellt haben, daß zuerst die gutturale Form yoru — dann die palatale yürü — verwandt worden sei und daß dann schließlich der moderne Osmane wieder zu der gutturalen Form yoru - gegriffen habe, die seiner Mundart vollkommen fremd war und ist?"

Ich glaube nun, daß man den angeführten Satz Meninskis falsch aufgefaßt hat. Es kommt ihm hier nicht so sehr auf die palatale Aussprache an, sondern auf die Orthographie; er will nur sagen, daß statt der gewöhnlichen Schreibung يور die Gelehrten, die eben wußten, daß man früher يورر schrieb, auch noch jetzt diese Schreibung beizubehalten pflegen und nun, da sie zu dieser Zeit nur yürümek und nicht mehr yorïmaq kennen, es auch palatal aussprechen. Die ganze Fassung des Satzes läßt erkennen, daß die gewöhnliche Aussprache doch nicht so gewesen ist. Es ist schade, daß Meninski statt كليور uns kein Beispiel aus der velaren Vokalreihe gegeben hat, um uns zu zeigen, wie die docti sich in diesem Falle verhielten. Jedenfalls zeigt die Tatsache, daß man in den älteren Texten يورر schrieb, wofür die Varianten يور haben, daß man diese Form, ob mit Recht oder Unrecht mag dahingestellt sein, aus يوريمك entstanden dachte. Ich verweise auf einige Stellen in meinem altosmanischen Anonymus, der Ende dieses Jahres erscheinen wird, S. ٣١, 11 u. ٣٦, 6, wo der Berliner Text die Variante كليور hat. Allerdings haben wir auch hier nur die palatale Vokalreihe.

Im Geiste Foy's habe ich mir die Sache immer so gedacht, daß zu der Zeit, als die Form entstand, das Verbum yorïmaq ausgesprochen wurde. Diese Aussprache hat sich bis heute im Präsens erhalten, trotzdem gelehrte Pedanten, als man nicht mehr yorïmaq sondern yürümek sprach, die palatale Vokalisierung auch auf das Präsens übertragen wollten.

Die Schwierigkeit besteht nun eben darin zu beweisen, daß einst im Osmanischen die Form yorïmaq bestanden hat. Solange das nicht geglückt ist, bleibt Foy's Theorie eben nur Hypothese. Für Bang's Theorie liegt aber die Sache nicht anders. Die Beispiele, die er für den Übergang von a zu o, den er als Erhöhung durch das darauffolgende r erklärt — zu seinen Beispielen kann man noch يورغه mit o, während يوررتمق u hat, hinzufügen —, haben alle den Fehler, daß sie nur in erster Silbe stehen, während uns Beispiele für den Übergang von u in o in Nachsilben nötig sind.

Nach dem vorliegenden Material bin ich der Meinung, daß die Frage noch unentschieden ist und stimme durchaus Bang bei, daß zunächst statistische Aufnahmen für die Form aus dem Altosmanischen nötig sind.

Der zweite Teil behandelt das osmanische Futurum und einige ihm nahestehende Bildungen.

Bang vergleicht mit dem osmanischen Futurum auf adžaq die im Schor und den sämtlichen Abakan-Dialekten vorkommende Form auf džañ, die in denselben Fällen verwendet werden kann wie die osmanische, behandelt dann die in den anderen Mundarten an Stelle dieser auftretenden Formen und meint, da diese letzteren die Gewohnheit ausdrücken, daß auch die Formen auf adžaq und džañ einmal die Gewohnheit bezeichnet haben, wenigstens finden sich in den meisten Mundarten noch heute Adjektiva, die mit čaq usw. gebildet werden und vom semasiologischen Standpunkte aus jedenfalls mit den uns hier beschäftigenden Bildungen verknüpft werden müssen. Viele von diesen Adjektiven haben Nebenformen auf qaq, -käk, von welchem Formans es bekannt ist, daß es die Gewohnheit bezeichnet. Es gibt sowohl deverbale wie denominale Bildungen auf čaq.

Bang hält es für möglich, daß die osmanische Futura auf adžaq auf ähnliche Weise entstanden sind: das Formans čaq (čañ, čan) trat ursprünglich an den Verbalstamm, im Osmanischen an das Gerundium auf a. Er erwähnt noch eine andere Möglichkeit. Es gibt Verba, die ursprünglich zweisilbig waren, dann aber gekürzt wurden, z. B. oq oqï oqu, sor sora, toq toqa toqu usw. So könnte bei einem jetzt um a gekürzten Verbum das Futurum auf adžaq ausgegangen sein und dieser Typ hätte sich all-

mählich ausgebreitet. Bang entscheidet sich für die erstere Möglichkeit. Meiner Meinung nach mit Recht, da das im Altosmanischen sehr häufige Gerundium auf ydžaq, das er merkwürdigerweise gar nicht erwähnt, doch sicherlich hierher gehört und als entstanden aus dem Gerundium auf y džaq zu denken ist.

Über die Herkunft dieses Formans äußert er sich folgendermaßen: „Wenn der lange Vokal, der im Altaisch-Teleutischen in den meisten Wörtern dieser Gruppe auftritt, berechtigt ist, so wird čāq aus einem primären und einem sekundären Formans zusammengesetzt sein; für letzteres könnte man an qaq denken: -čāq < *-čïqaq > -*čïγaq > -čāg > čaq?“ Für die erste Silbe verweist er auf seine später erscheinende Arbeit über die Formantien -č, -čï, -čïl.

Im Anhang handelt er dann noch über das osmanische -qan, das er nicht ohne weiteres mit dem partizipialen -qan der anderen Mundarten zusammenstellen möchte. Vielmehr nimmt er an, daß in den genannten Wörtern die partizipiale Herkunft durchaus vergessen war und daß aus diesem Grunde der Suffixanlaut erhalten blieb, während er bei den echten Partizipien geschwunden ist. Zu der Bemerkung auf S. 43, daß čap- „galoppieren“ im Osmanischen fehlt, füge ich hinzu, daß das nur für das Neuosmanische gilt, im Altosmanischen ist der Stamm vorhanden.

Wie immer bei Bang enthält die Arbeit eine Fülle glänzender Kombinationen und überwältigt durch das mit souveräner Beherrschung des Stoffes aus reichster Belesenheit zusammengetragene Material. Wenn trotzdem vieles über das Hypothesenhafte nicht hinauskommt, so liegt das an dem Gegenstande. Über das Wesen der türkischen Endungen befinden wir uns noch völlig im Dunkeln. Jeder Versuch, dies Dunkel zu erhellen, ist freudig zu begrüßen.

Fischer, A.: Übersetzungen und Texte aus der neuosmanischen Literatur. I.: Dichtungen Mehmed Emins. (Morgenländ. Texte u. Forschungen I, 3.) (68 S.) 8°. Leipzig, B. G. Teubner 1921. M. 72 — Bespr. von C. Frank, Berlin.

Diesem ersten Heft einer geplanten größeren Reihe „sollen — nach des Verfassers einführenden Worten — und zwar bald, vier bis fünf weitere folgen, mit Dichtungen von Abdülhaqq Hāmid, Tevfiq Fikret, Hālid Zia, Dschenab Schehābeddin, Mehmed Ākif, Riza Tevfiq, Jāqub Qadri usw. Die Hefte sind unter anderm als Vorarbeiten zu einer Studie gedacht, in der ich die türkische Moderne nach Sprache, Kunstformen, Stoffen, Geist und Gehalt eingehender zu würdigen gedenke“ — eine sehr willkommene und lohnende Arbeit, die hoffentlich plangemäß ausgeführt werden kann. Zeigt sich dann doch, daß die Zeit sowohl der völligen Gleichgültigkeit gegen die neutürkische Sprache und Literatur wie des übertriebenen Kriegstürkentums vorbei ist, und auch diese Gebiete einer wissenschaftlichen Behandlung zuteil werden sollen.

Dieses erste Heft befaßt sich mit den Dichtungen Mehmed Emin's, allerdings vorerst nur philologisch, nicht literarisch, und das vielleicht wohl weniger aus des Verfassers Vorliebe für streng philologische Arbeiten und Arbeitsmethode heraus, als vielmehr — und das scheint mir hier das wichtigste und richtigste zugleich zu sein — dank der sicheren Erkenntnis des Verfassers, daß erst einmal unbedingte Klarheit und Sicherheit im philologischen Verständnis dieser Werke gewonnen werden muß. Dazu soll durch die möglichst wörtlichen, aber durchaus gut deutsch gefaßten Übersetzungen hingeführt werden. Werden doch tatsächlich die Schwierigkeiten dieser Sprache noch allgemein zu sehr verkannt.

Am Anfang des Heftes stehen zwei bisher wenig oder gar nicht weiter bekannte neue Gedichte Mehmed Emin's: Das eine „Empörung“ (aus Türk Jurdu), eine schmerzensvolle, tiefempfundene Wehklage aus der Zeit des Zusammenbruchs, und das andere, vorläufig nur in drei Strophen, „Gebet“ (aus der Zeitung Waqyt), das der Dichter bei einer Protestkundgebung selbst vortrug, wobei dem greisen Sänger, wie der Bericht sagt, „bittere Tränen“ in den weißen Bart rollten. Von beiden Gedichten gibt Fischer eine wortgetreue Prosaübersetzung, an der m. E. nichts auszusetzen ist.

Darnach folgt die Übersetzung zweier Stücke, die auch bei Fischer und Muhieddin, Anthologie gegeben sind, und zwar des sozialempfindenden, ansprechenden Gedichts „Die kleine Streichholz-Verkäuferin“ und des etwas tendenziösen Prosastückes „Türkenheim“ mit seinem Lob auf türkische Gastfreundschaft und schlichte, treuherzige Sitte.

Mit Abschnitt V beginnt dann eine ziemlich lange Reihe von Verbesserungen zu den Übersetzungen, die Giese vor Jahren von den Gedichten M. Emins in ZDMG LVIII u. MSOSpr. XIII gegeben hatte. Eine sehr eingehende und genaue philologische Arbeit.

Im sechsten und letzten Abschnitt führt Fischer wieder selbst eine Anzahl Dichtungen, die bisher hauptsächlich nur in deutscher Nachdichtung (Jacob, Hachtmann, v. Wurzbach) vorlagen, wortgetreu in Prosa übersetzt vor, außer Nr. 1—3, wozu lediglich Verbesserungen gegeben werden. Auch hier betont der Verfasser, daß ihm „bei dem heutigen, noch keineswegs sehr hohen Stande unsrer Beherrschung der türkischen

Moderne“ „vor allem ein haarscharfes grammatisch-lexikalisches Verständnis des Neuosmanischen vonnöten“ scheint.

Die Gedichte, die so wiedergegeben sind, lauten: „Beim Ausrücken ins Feld“, „Das Waisenkind oder Ahmeds Kummer“, „Der erhabene Koran“, „Mein Traum“, „Barbarossa“ (ein türkischer Seeheld), „Den Tod ihm“ und „Der Märtyrer oder das Herz Osmans“; ferner zwei Prosastücke „Anatolien“, eine Klage um diese „Mutter Witwe“, wie Ahmed Hikmet in einem treffenden Wortspiel sagt, und zugleich eine Mahnung für die Jugend, und „Waffengeklirr und Pulvergeruch“, ein Stück Volksleben — die Brauteinholung — stark national empfunden, wie fast immer, wenn M. Emin heimische Sitten und Gebräuche schildert.

In einigen wenigen Fällen möchte ich jedoch etwas anders übersetzen. So S. 36 unten: wenn es so nicht wäre, was bliebe dem Sohn vom Vater, der (ihm) den Rat gibt: „vermehre mein Erbe“. S. 37 unten: Der Bach floß in blaßroten und grünen Farben über rötliche, moosbedeckte Felsen den Rand eines schönen Wäldchens entlang. S. 44 unten: hier scheint mir kaum eine Kontamination aus ياصدانمق und ياصيلانمق[1] vorzuliegen, sondern einfach sog. defektive Schreibung: ياصلانەرق für ياصيلانەرق. S. übrigens Diran-Kelekian 1340.

S. 59 (zu Nr. 4, vierte Str.). Hier gibt Jacob, türk. Hilfsb. 1. Teil 3. Aufl. S. 33 Anm. 2 die Bemerkung: jar jataq Grund und Boden, Hab und Gut. Ich möchte aber doch Fischer's Übersetzung vorziehen, auch gegenüber Täschner, Wörterverz. S. 66: jar Vorsatzsilbe zu jataq (s. d.), schon wegen der Parallelkonstruktion in der vorhergehenden Strophe.

Zwei Druckfehler: S. 30 lies 500 statt 5000; und S. 68 lies باش statt باشر.

Gombocz, Zoltán: **Die bulgarisch-türk. Lehnwörter in der ungarischen Sprache** (Mémoires de la soc. finno-ougrienne, 30). (18, 252 S.) 1912. Helsingfors (Leipzig, O. Harrassowitz). Bespr. von Ernst Lewy, Wechterswinkel.

Nicht durch die alleinige Schuld des Ref. ist dies Buch so lange unbesprochen geblieben. Wie sehr es die Zeitverhältnisse mit bewirkt haben, hat für die Öffentlichkeit kein Interesse; aber es wäre doch eine Nachlässigkeit, über dies Buch nicht noch kurz zu referieren. Denn es ist ein vortreffliches Buch, sorgfältig und bequem gearbeitet, im vollen Besitze der zu einer solchen Arbeit nötigen Schulung.

Es wird, wie es bei den durch Thomsen's berühmtes Buch eingeleiteten Lehnwortuntersuchungen üblich ist, zunächst die Geschichte der Frage behandelt, die hier interessanter ist, als sonst oft; denn wir sehen hier den Kampf eigenartiger nationaler Eitelkeit, die lieber mit den damals mächtigen Türken als mit den armen Lappen sprachlich verwandt sein will, mit der wissenschaftlichen Wahrheit, die aber allmählich doch zum Siege gelangt[1]. Es folgt das alphabetische Verzeichnis der Entlehnungen. Dann werden sehr sorgfältig die lautlichen Verhältnisse dargelegt unter Rekonstruktion der urtürkischen Lautform mit zahlreichen Bemerkungen zur ungarischen Lautgeschichte. In einem Schlußabschnitt werden die Folgerungen aus der mühsamen Arbeit gezogen, in einem Anhang die unsichereren Entlehnungen, die G. nicht billigt, genau behandelt. Die Arbeit, die auch viele gute Bemerkungen zur ungarischen Wortbildung und altaiischen Lautgeschichte enthält, ist im allgemeinen so kritisch, daß sich nicht viel gegen sie einwenden läßt. Man denke nicht, daß es nicht noch Fragen auf dem behandelten Gebiet gibt: warum es *k orom*, aber *h omok* heißt (S. 165—6) z. B., bleibt noch dunkel, und der Verf. verschweigt keine Schwierigkeit (z. B. *kepe*: *kéve* S. 94). An einem Punkte scheint mir aber der Herr Verf. etwas nachgiebig gegen einen an und für sich verlockenden Einfall gewesen zu sein. S. 180 führt er aus, daß in den alten Lehnworten dem heutigen *ś-* des Tschuwaschischen im Ungarischen bald *gy-*, bald *sz-* entspricht; vgl. z. B. *gyertya* ‘Kerze’ = *śurda*, *szél* ‘Wind’ = *śil*. Danach soll, nach G., urtürk. *j-* auf einem Teil des altschuw. Gebietes zu *ď ž-*, auf einem andern zu *ś-* verschoben sein. Diese Annahme, auf die G. am Schlusse des Buches zurückkommt, soll auch durch zwei Wörter gestützt werden, in denen im Ung. selbst noch ein Wechsel *gy*~*sz* vorkommt. Die Erklärung von *szérű* ‘Tenne’ als *Ring (= *gyűrű*) gilt auch G. als unsicher (nr. 185), wie kaum nötig ist hier darzulegen; die Verknüpfung von *szemölcs* ‘Warze’ mit *gyümölcs* ‘Frucht’ ist es aber noch mehr. Türk. *čačak*, das ‘Blume’ und ‘Blatter, Pocke’ bedeutet, soll eine Bedeutungsparallele bilden (S. 122); aber *gyümölcs* bedeutet doch eben nicht ‘Blume’. Dagegen leitet sich *szemölcs* zwanglos von *szem* ‘Auge’ ab (vgl. etwa finn. *lehden silmä* ‘Knospe’ Renvall II 173, wotj. *kij-śin* ‘eine Art Geschwulst’ ... eig. Schlangen-Auge Munkácsi 458). Dann aber sind die Fälle, in denen urtürk. *j-* im Ung. *sz-* geworden ist über tschuw. *ś-* phonetisch eigener Art, und wenn auch die Bedingungen des Lautwandels nicht ganz klar sind, bedürfen sie eben noch sehr der

1) So ist ohne Zweifel auch Türk Jurdu XIII S. 3641[3] zu lesen: ياصلامش statt ياشلامش. S. Redhouse f. Bed.

1) Der S. 14 erwähnte [v.] Murr sollte, da er heute im allgemeinen wohl kaum sehr bekannt ist, dem Leser etwas näher erläutert werden

Feststellung; wie z. B. der einzigartige Übergang von urtürk. *a* (> tschuw. u) in ung. *e* in *gyertya* (S. 143) der einzigartigen lautlichen Umgebung zur Last fällt. Auch daß ung. *gy* „natürlich" auf altbulg. dž zurückgehe, kann man bestreiten, da ung. *gy* [d'] auch direkt auf urtürk. (altbulg.) *j* zurückgehen kann. Schließlich finden wir im heutigen Tschuwaschischen noch im Anlaut den Wechsel von *ś* und *t'š'*, auf den G. S. 59 und 77 hinweist, z. B. in *śara* 'kahl' und *t'š'ara* 'haarlose Stelle am Bauche bei Tieren' (Paasonen 130, 179). Mir scheint also weder ein Wechsel *gy-∾sz-* im Ung. belegt, noch die Annahme zweier bulgarischer Mundarten auf Grund der verschiedenen Vertretung des urtürk. *j-* in den ungarischen Lehnworten aus dem Altbulgarischen (S. 208) berechtigt. — Die Wichtigkeit des Tschuw. für die türk. Lautgeschichte tritt durch den dritten Abschnitt zur Genüge hervor; die Wichtigkeit dieser Sprache für die Kulturgeschichte der benachbarten finnisch-ugrischen Stämme würde noch klarer hervorgetreten sein, wenn bei den einzelnen Nummern der ung. Lehnworte auch angegeben wäre, ob die zu Grunde liegenden tschuw. Wörter weiter noch in andere finn.-ugr. Sprachen entlehnt sind. G. tut das ja oft, übergeht aber z. B. bei *teknö* (S. 227), *tiló* (S. 129), *tinó* (S. 130) die tscheremissischen Entsprechungen. — Einzelheiten möchte ich nicht weiter besprechen[1], möchte nur fragen, ob wir nicht über das nunmehr erreichte Niveau dieser Lehnwortuntersuchungen hinausgelangen können. Da ergibt sich wohl, daß die alphabetische (also rein zufällige) Anordnung der Worte (die ein Register doch nicht überflüssig macht) durch eine andere, zwar nicht so strenge, aber rationell begründete, und zwar die nach Bedeutungsgruppen ersetzt werden müßte. Wie H. Urtel in seiner Behandlung der baskischen Onomatopoesis (Sitzber. Berl. Akad. 1919. 140—45) weiter als ich in einem analogen Falle (Z. fi.-ugr. Wort- und Satzverbindung, 80f.) gekommen ist durch die Betonung der Bedeutungsgruppen, so würden sich auch für die Geschichte der Entlehnungen neue Gesichtspunkte ergeben, und die Bedeutungslehre allmählich aus einem zwar offiziell, aber doch recht theoretisch anerkannten Zweige der Sprachwissenschaft so auch zu einem wirklich wirkenden und fruchtbringenden werden.

1) Anmerkungsweise sei erwähnt, daß ung. *köd* 'Nebel' (S. 100) wohl ein uralisches Wort ist, daß im samojed. *kintu* seine Entsprechung hat (obwohl grade das Wort für 'Nebel' aus dem tschuw. ins tscherem. übergegangen ist [*tətrɛ* > *tytra*·]); daß bei ung. *őr* 'mahlen', *örvény* 'Wasserwirbel . . .' neben tschuw. *avər*-'mahlen' auch *avər* 'tiefe Stelle, Grube in einem Fluß oder See' (Paasonen 9) Erwähnung verdient hätte.

v. Schroeder, Prof. Dr. Leopold: **Lebenserinnerungen.** Hrsg. v. Dr. Felix v. Schroeder. (287 S.) 8°. Leipzig, H. Haessel 1921. M. 33 —; geb. M. 38—.

Derselbe: **Religionslehre.** Ein Hilfsbüchlein für Lehrer und Schüler. Aus dem Nachlaß herausgegeben von K. Völker. (47 S.) 8°. Leipzig, H. Haessel 1921. M. 5 —. Bespr. von M. Winternitz, Prag.

In der Geschichte der Indologie wird der Name Leopold von Schroeders, der am 8. Februar 1920 allzu früh dahingegangen ist, stets einen ehrenvollen Platz einnehmen. Die Erstausgaben der Maitrāyaṇī-Saṃhitā und des Kāṭhaka, die zu den ältesten Texten des schwarzen Yajurveda gehören, sichern ihm einen dauernden Namen neben den großen Erschließern der vedischen Saṃhitās Th. Benfey, Th. Aufrecht, Max Müller, Rud. Roth, W. D. Whitney und Albrecht Weber. Auch seine im Jahre 1887 erschienenen Vorlesungen über „Indiens Literatur und Kultur" haben der Wissenschaft unschätzbare Dienste geleistet, indem sie, mit Begeisterung geschrieben, zahlreiche Jüngere für Indien begeistert und der Indologie viele neue Freunde und Anhänger gewonnen haben. Schon in diesem Werke zeigte es sich, daß Schroeder nicht nur Gelehrter, sondern auch Dichter war. Noch mehr zeigte sich dies in seinen vortrefflichen Übersetzungen und Nachdichtungen indischer Werke (Dhammapada, Bhagavadgītā, Mangoblüten, Sakuntala, Prinzessin Zofe) und in seinen mythologischen und religionswissenschaftlichen Werken[1]) — bei letzteren nicht immer zum Vorteil der wissenschaftlichen Ergebnisse dieser Arbeiten. Aber wer den liebenswürdigen, herzensguten und ehrlichen Forscher näher kannte, wußte es längst, daß er nicht nur ein gelehrter Indologe und Religionsforscher, sondern auch eine tief religiöse und dichterisch veranlagte Natur war. Aus seinen kürzlich von liebevoller Hand veröffentlichten „Lebenserinnerungen" sehen wir, daß Schroeder selbst auf diese Seiten seines Wesens mehr Gewicht legte, als auf seine wissenschaftliche Tätigkeit, und daß es für ihn ein nie ganz überwundener Schmerz war, daß er als Dichter nicht die Anerkennung fand, die er erhofft hatte.

Diese „Lebenserinnerungen" selbst sind eine dichterische Schöpfung, die vor allem seine zahlreichen Freunde mit inniger Rührung lesen werden. Aber auch über den Freundeskreis hinaus wird das liebenswürdige Buch viele Leser finden, die sich an den gemütvollen Schilderungen aus der heißgeliebten baltischen Heimat, den mit Liebe gezeichneten Charakterskizzen mancher interessanten Persönlichkeiten und vor allem an dem Selbstporträt des Dichters und Gelehr-

1) Ein vollständiges Verzeichnis der Schriften L. von Schroeders ist im Anhang II zu den „Lebenserinnerungen" gegeben.

ten, das uns aus diesen Blättern entgegentritt, gerne erfreuen werden. In dem Kapitel „Das Mädchen vom Schwarztal", in dem er ein schönes Charakterbild eines armen Mädchens aus dem Volke zeichnet, hat er nicht nur seiner treuen Haushälterin Rosa, sondern auch sich selbst ein ehrendes Denkmal gesetzt. Die lebendige Schilderung einer 1905 zum Besuche seines Stiefsohnes unternommenen Reise in den Kaukasus bietet auch dem Ethnologen manches Interessante, namentlich die Bilder aus dem Volksleben der Lesghinen, bei denen noch heute die Blutrache heilige Sitte ist und uralte Tanzfeste gefeiert werden. Klar und deutlich tritt in diesen „Lebenserinnerungen", insbesondere in dem für den Religionspsychologen äußerst interessanten Kspitel „Vom Rufen Gottes", das Verhältnis Schroeders zur Religion hervor. Ihm war die Religion nie ein Gegenstand kühler Forschung, sondern eine, ja vielleicht die wichtigste Herzenssache. Und so sehr er sich auch bemühte, das Gute in anderen Religionen anzuerkennen, so war er doch voll und ganz durchdrungen von dem Glauben, daß nur im Christentum das Heil der Menschheit beschlossen sei.

Darum fehlte ihm aber auch die für die wissenschaftliche Erforschung der Religion nötige Unbefangenheit. Schroeders religionswissenschaftliche Werke sind daher nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Das gilt auch von dem aus dem Nachlaß herausgegebenen Büchlein „Religionslehre", das doch richtiger „Christliche Religionslehre" heißen sollte. Es wird hier zwar der Versuch gemacht, dem Anfänger ein Bild von der Religionsentwicklung der Menschheit von ihren ersten Anfängen bis zu ihrer „Vollendung" zu geben, die er in der Verschmelzung des „arischen Idealismus" mit dem christlichen Denken sieht. Aber das in dieser „Religionslehre" als Tatsache hingestellte Vorhandensein eines Glaubens an ein höchstes gutes Wesen schon bei den Naturvölkern und auf den frühesten Kulturstufen ist zum mindesten durchaus noch nicht erwiesen. Und den ethnologischen und historischen Tatsachen nicht entsprechend sind die Sätze (S. 22): „Auf allen Stufen der Kultur, den niederen wie den höheren und höchsten, haben die Menschen in der reinen, selbstlosen Güte des Herzens und selbstverleugnenden Opferfreudigkeit ein höheres Prinzip erkannt, die Offenbarung eines höheren, heiligen Willens, den Strahl eines Lichtes, das nicht von dieser Welt ist. Diese Erkenntnis, welche die Menschheit schon zu Anfang mit der unwiderstehlich siegreichen Kraft einer großen Offenbarung ergriff, ist die eigentliche Quelle, aus welcher der Glaube an ein höchstes gutes Wesen hervorging." Was wir von den religiösen und sittlichen Vorstellungen der Naturvölker und der Völker des Altertums wissen, bestätigt dies keineswegs, sondern zeigt vielmehr, daß Religion und Sittlichkeit, so oft sie auch ineinander flossen, doch aus verschiedenen Quellen entsprungen und ihrem Wesen nach zwei getrennte Ströme in der Kulturentwicklung der Menschheit sind.

In einem Gespräch über Schroeders Auffassung der Religion sagte einmal ein Kollege: Schroeder selbst sei ein so grundgütiger Mensch, daß er sich gar nicht vorstellen könne, daß es je Menschen gegeben hätte, die nicht an einen höchsten gütigen Gott glaubten. Daran dürfte etwas Wahres sein.

Fischer, Otto: **Chinesische Landschaftsmalerei.** (175 S. u. 63 Bildwiedergaben.) Lex. 8°. München, K. Wolff 1921. M. 40—; geb. M. 80—. Bespr. von H. Haas, Leipzig.

O. Münsterberg vor Jahren bei Vorbereitung seiner japanischen wie seiner chinesischen Kunstgeschichte mit Herbeischaffung des benötigten Studienmaterials dienend an die Hand zu gehen, habe ich gern mich bereit finden lassen. Dem Ersuchen, seine fertigen Werke in mir offenen Zeitschriften mit empfehlendem Worte anzuzeigen, habe ich höflich ausweichend mich geweigert. So ausgemacht es mir von jeher war, daß ihr Autor der von ihm angefaßten Aufgabe nicht gewachsen sich gezeigt, so gewiß meine ich heute meiner Sache zu sein, wenn ich nach genossener Lektüre dieses prächtigen Bandes aus dem Kurt Wolff Verlag in München die Voraussage wage: sein Verfasser wird es sein, von dem — sub reservatione Jacobea — wir uns erwarten dürfen, wozu O. Münsterberg nur den lobenswerten Willen, nicht aber auch schon selber das Vermögen hatte. Was Otto Fischer hier bietet, ist ja einstweilen nur eine Abschlagszahlung. Es ist nicht mehr als bloß ein Teilgebiet einer einzigen der Provinzen des Reiches der chinesischen Kunst, das hier behandelt ist, wenngleich schon ihr bedeutendstes. Aber wie das nun behandelt ist, das zeigt: bei diesem Autor sind alle Vorbedingungen für die Aufgabe vorhanden, die er in der Folge sich, so darf man trauen, umfassender zu stellen nicht unterlassen wird: feines Verständnis für die Kunst überhaupt, eine ausgesprochene Gabe der Einfühlung in fremdgeartetes Denken und Empfinden, Freiheit von allen ästhetischen Präokkupationen und Prädilektionen, ausreichende Realienkenntnis, gesundes Urteil, Vertrautheit mit der chinesischen Sprache wie mit der ja selbst auch dem Gebiete der Malerei zuzurechnenden chinesischen Schrift. Dazu kommt noch, ein sehr schätzenswertes Charisma für einen, der als Darsteller gerade auf dem vorliegenden Gebiete literarisch vor

Leser tritt: Fischer ist ein geschmackvoller Stilist, dem kein Wort und kein Satz zum Krüppel wird, der vielmehr seine Gedanken, sichtlich ohne alle Mühe, in eine Sprache zu kleiden versteht, die in der Vornehmheit der Diktion dem Gegenstande durchaus angemessen ist. Dem Ref. speziell weckte beim Lesen schon Vertrauen die in ihrer Knappheit meisterhafte Skizzierung der religiösen Weltanschauung der chinesischen Kultur (S. 23—29). Als deren bloße Sichtbarwerdung wird die Kunst gewürdigt. Und dabei versteht es der Interpret, den uralten Zauber dieser fernöstlichen Kunst, wie er selber sichtlich von ihm gefangen ist, auch über den Leser kommen zu lassen, um diesem dann weiterhin dazu zu helfen, sich klar darüber zu werden, worin dieser Zauber doch begründet liegt. Fischer verfolgt S. 21—61 die chinesische Landschaftsdarstellung, soweit wir sie heute, besonders durch Heranziehung der in Japan erhaltenen Schätze, noch fassen und ergreifen können, literarische und bildliche Quellen kombinierend, in ihrer langen vielhundertjährigen Entwicklung von ihren ersten richtigen Anfängen um die Wende des 4. und 5. Jahrh. n. Chr. an bis zum Ende der Mingzeit, wo ihm „die lange Agonie der chinesischen Kunst“ beginnt. Den inneren Kern dieser Kunsterscheinung und damit das Geheimnis ihres eigentlichen Wesens und Wachstums aber sucht er zu verstehen, indem er dieses zuerst (S. 65—123) in seinem formalen Gefüge (Baum und Fels, Berg und Wasser, Raum und Luft, Komposition) und dann (S. 127—162) in seiner geistigen Begründung erforscht. Die geistvollsten und anregendsten Kapitel, die niemand ohne Gewinn lesen wird, scheinen mir die beiden letzten: „Die Eingebung“ künstlerische Inspiration) und „Der Sinn der Landschaft“ (nicht sowohl Abbild. als Sinnbild) zu sein. Aus ersterem wenigstens ein Satz (S. 137): „Wenn es wahr wäre, was man oft angenommen findet, daß die Kultur der Chinesen durchaus auf dem Grunde einer rationalistischen Moralität, einer streng verstandesgemäßen Lebensordnung und Anschauung sich aufbaue, so müßte auch in ihrer Kunst das rationale und verstandesklare Element das herrschende sein“. Worauf dann gezeigt wird, daß allein schon das, was uns die chinesische Überlieferung von der Person ihrer Maler berichtet, eine solche Annahme aufs allerschlagendste widerlegt. Dem Satze S. 153, daß dem Chinesen der Himmel die oberste Gewalt ist, die er niemals in Menschenform gesehen oder gestaltet habe, darf ich vielleicht entgegenstellen, daß nach Ausweis des in alter Zeit für Himmel gebrauchten Schriftzeichens (menschlicher Leib mit Sonne als Kopf) T'iën ursprünglich doch die Bezeichnung für den menschlich und männlich gedachten Sonnengott gewesen zu sein scheint. Aber auf Einzelnes kann hier nicht eingegangen werden. Auch gibt zu Einwendungen die überaus sorgfältige Arbeit, in der dem Ref. auch nicht ein einziger Druckfehler aufgestoßen ist, ihm jedenfalls nicht Anlaß. Das Betrachten der 51 charakteristischen Landschaftsbilder aus den verschiedenen Jahrhunderten wird dem, der vom Herrn Verf. die Augen sich zum rechten Schauen hat schulen lassen, labsame Weide sein. Und in Ansehung dieses Landschaftenalbums wird man auch den Ladenpreis des vorzüglich ausgestatteten Werkes hoch nicht finden können.

Fundberichte.

Gelegentlich eines Vortrages, den Flinders Petrie in Manchester hielt, zeigte er einige kleine Bruchstücke von vier hebräischen Briefen, die vor längerer Zeit in Mittelägypten aufgefunden worden sind. Sie stammen aus dem dritten oder vierten Jahrhundert; es sind gewöhnliche Geschäftsbriefe, wie die Mehrzahl der griechischen Papyri aus der gleichen Zeit. Einer enthält eine Bestellung auf Salz und Zimt, ein anderer war teilweise auf ein griechisches Dokument geschrieben, das wahrscheinlich aus dem dritten Jahrhundert stammt. Der Vortragende zeigte auch ein Modell des Tempelhügels von Jerusalem; eine Kopie davon war von den unter einem der Ptolemäer in ägyptischem Exil lebenden Juden hergestellt worden, als sie planten, bei Memphis ein neues Jerusalem zu gründen.

Ausgrabungen.

Im Louvre ist augenblicklich ein kleiner Teil der Funde zu sehen, die der französische Gelehrte Montet in seinen Ausgrabungen in Djebaïl, dem alten Byblos, gemacht hat, und welche nach dem Museum in Beyrouth zurückkehren sollen. Sie bestehen hauptsächlich aus Fragmenten von Vasen mit den Namen von Mycerinus, Ounas und Pepi II. Außerdem ist ein Zylinder entdeckt worden, der offenbar der thinitischen Periode angehört.

Seitdem Montet Djebaïl verlassen hat, ist neuerdings durch den Fall eines Felsens ein Grab zum Vorschein gekommen mit einem steinernen Sarkophag und einer Anzahl Totenbeigaben, unter welchen ein Öltopf aus Obsidian und Gold, mit dem Namen Amenemhat hervorragt, der denjenigen ganz ähnlich ist, die bis jetzt nur in den Gräbern von Prinzessinnen der XIIten Dynastie in Dahchur und Illahun gefunden worden sind.

Ed. Naville, Genf-Malagny.

Personalien.

B. Vandenhoff-Münster erhielt einen Lehrauftrag für Neusyrisch und Armenisch.

M. Ebert-Königsberg wurde zum a. o. Prof. ernannt.

H. Oertel-München zum o. Prof. der indischen Philologie u. vergl. indogerman. Sprachwiss. in Marburg ernannt.

Dr. Rob. Bleichsteiner hat sich in Wien für das Fach der kaukasischen Sprachen habilitiert.

Jos. Aumer, Dr. phil. h. c. weil. Oberbibl- an d. Staatsbibl. München, Verf. d. Münch. arab. Handschr.-Katalogs, †.

W. Andrae hat sich an der Techn. Hochschule Charlottenburg für vorderasiatische, ägyptische und byzantinische Baukunst habilitiert.

Dr. E. Kühnel ist zum Kustos b. d. islamisch. Abt. d. staatl. Museen in Berlin ernannt.

Mit einer Beilage der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von August Pries, Leipzig.
Verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr., Julchental 1.

ORIENT-BUCHHANDLUNG HEINZ LAFAIRE

KOMMANDITGESELLSCHAFT

HANNOVER / EBHARDTSTRASSE 8

SPEZIALBUCHHANDLUNG

FÜR

WISSENSCHAFT, KUNST UND WIRTSCHAFT DES NAHEN UND FERNEN OSTENS

SEMITICA · ÄGYPTOLOGIE · INDISCHE UND ERANISCHE ALTERTUMSKUNDE · ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT · URAL-ALTAISCHE LÄNDER, VÖLKER UND SPRACHEN · · BYZANTINO-ORIENTALIA ZENTRALASIEN · OSTASIEN · INDISCHER ARCHIPEL · AUSTRALIEN UND POLYNESIEN

ANKAUF

VON EINSCHLÄGIGEN BIBLIOTHEKEN UND EINZELNEN WERTVOLLEN WERKEN

LAGERKATALOGE

WERDEN AUF VERLANGEN KOSTENLOS VERSANDT

DESIDERATEN

WERDEN LAUFEND SORGFÄLTIG BEARBEITET

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG IN LEIPZIG

Soeben erschien:

„Das Scherflein der Witwe" und seine Entsprechung im Tripiṭaka

Von **Dr. Hans Haas**

Professor der Religionsgeschichte an der Universität Leipzig

175 u. 47 S. Mit 8 Tafeln, 23 Abb. im Text u. 1 Karte. gr. 8°. Geh. M. 132 —

[Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte a. d. Univ. Leipzig, Nr. 5]

Der Untersuchung von Arnold Meyer über die Versuchungsgeschichte und der von Hugo Greßmann über die Weihnachtsgeschichte, den bisher bedeutendsten unter den Arbeiten, die sich mit der Frage nach der Herkunft einzelner Erzählungen von Jesus aus dem Gebiet der nichtchristlichen Religionen, aus der Mythologie und Sagengeschichte des Orients beschäftigen, reiht sich als neueste die vorliegende des Leipziger Religionshistorikers an, über die Professor Weinel-Jena wie folgt urteilt: „Diese Studie ist ein Meisterstück abwägender Beurteilung der schwierigen Frage nach der Methode, mit der wirkliche Entlehnungen festzustellen sind. Vorsicht, Scharfsinn und Humor sind in dieser Schrift reizvoll vereinigt.

Ein neues, mit dem das Werk nach dem Schlußwort ein Vorbild setzen möchte, ist, daß die Leser in ihm mit der Darbietung des Autors einmal zugleich auch erhalten, was ihnen sonst kaum zu erlangen ist: wie zu dem von ihm Dargebotenen die Sachkundigsten Stellung nehmen, welche Einzelheiten, für die der Verfasser ihnen ein schärferes Auge zutraute als sich selber, unter ihre fachmännische Spezialistenlupe zu nehmen gebeten waren und, den Benützern des Werkes zu dank, nicht umsonst sich haben bitten lassen: der Sinologe, Indologe, Assyriologe, Talmudist, Neutestamentler, Germanist, Folklorist, Archäologe, Numismatiker, Geograph.

Aus vorstehendem Werke entnommen, gelangten als Nr. 6 u. 7 der Reihe zur Ausgabe:

Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen **Buddhismus und Christentum.** Von Prof. Dr. H. Haas (47 S.) [6] M. 15 —

Die Verkehrswege zwischen China, Indien und Rom um 100 nach Chr. Geb. Originalkarte in Zweifarbendruck mit erläut. Text. Von Dr. Albert Herrmann. (8 S. Text) [7] M. 25 —

Zu den angegebenen Preisen tritt kein Teuerungszuschlag. — Nach dem Ausland in der Währung des Bestimmungslandes auf der Grundlage des Umrechnungskurses der amtl. Aussenhandelsstelle.

J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG · LEIPZIG

In den nächsten Tagen gelangt zur Ausgabe:

Die Altaegyptischen Pyramidentexte

Nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums neu herausgegeben und erläutert

von **Dr. Kurt Sethe**

Professor an der Universität Göttingen.

3. Band. IV u. 179 Seiten Autogr. Lex. 8°.

Die Bedeutung, die die unter dem Namen der Pyramidentexte bekannten alten Totentexte der Ägypter für die verschiedensten Zweige der ägyptischen Altertumswissenschaft haben, tritt von Jahr zu Jahr deutlicher hervor. Es wird daher allseitig mit Freude begrüßt werden, daß es nunmehr dank dem tatkräftigen Eingreifen amerikanischer Freunde der deutschen Wissenschaft möglich geworden ist, der Ungunst der Zeiten zum Trotz an die von Prof. Sethe in vieljähriger Arbeit vorbereitete Weiterführung seiner vor fast 15 Jahren begonnenen großangelegten Neuausgabe der wichtigen Texte zu gehen. Der vorliegende Band bringt zunächst den für jeden ernsthaften Benutzer des Werkes unentbehrlichen Apparat, sodann die Beschreibungen der Wand- und Bruchstücke, die die Texte enthalten, mit Faksimiles besonders wichtiger Stücke und eine Konkordanz, die die Auffindung der Zeilen der alten Maspero'schen Ausgabe in der neuen ermöglichen soll.

Der 4. Band, der dem 3. alsbald folgen soll, wird eine erschöpfende Epigraphik der Texte enthalten, die als Grundlage für eine allgemeine Epigraphik der ägyptischen Hieroglyphenschrift dienen wird. — Kommentar und Übersetzung sollen dann auch bald folgen.

Druck von August Pries in Leipzig.